31761 09701664 6

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

PHI 185
N677
.YLiP

Die Philosophie Friedrich Nietzsches

von

Henri Lichtenberger
Professor an der Universität Nancy.

Eingeleitet und übersetzt

von

Elisabeth Förster-Nietzsche.

„Das schnellste Tier, das euch trägt
zur Vollkommenheit, ist Leiden."
(Meister Eckhardt.)

189762.
11.6.24.

Dresden und Leipzig
Verlag von Carl Reißner
1899.

Germany

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung von Elisabeth Förster-Nietzsche V

Die Philosophie Friedrich Nietzsches von Henri Lichtenberger.

I. Buch: Nietzsches Charakter 1

II. Buch: Nietzsches geistige Emanzipation. (1869—1879) . 33

III. Buch: Nietzsche als Philosoph. (1878—1888) 89

IV. Buch: Nietzsches System. (Negativer Teil: Der Mensch.) 111

V. Buch: Nietzsches System. (Positiver Teil: Der Übermensch.) 161

VI. Buch: Schluß 186

Anhang 204

Bibliographisches 210

Einleitung.

1.

Seit längerer Zeit werde ich von den verschiedensten Seiten gebeten, mich über die Philosophie meines Bruders zu äußern, oder um den Wunsch genauer wiederzugeben: die philosophischen Grundansichten, die der Beschreibung seines Lebens als Hintergrund dienen, in einem kleinen Buch zusammenzufassen und deutlich hervorzuheben. Ich hielt dies für überflüssig, da es besser und mehr im Sinne meines Bruders ist, daß sich jeder selbst seine Überzeugung bildet, und wer das nicht will, heutzutage schon genug Anleitung finden kann. Es scheint mir durchaus kein Mangel an Nietzsche-Schriften zu bestehen, im Gegenteil, es giebt eine solche Fülle bedeutender Essays der allerverschiedensten Richtungen mit ausgezeichneten Beobachtungen, z. B. von Alois Riehl, Leo Berg, Georg Simmel, Rudolf Steiner, Hans Gallwitz, E. H. Schmidt ꝛc. ꝛc., der fremdländischen gar nicht zu gedenken, daß ich zuerst auf die oben geäußerten Wünsche durchaus verneinend antwortete. Schließlich mußte ich aber zugeben, daß keine dieser Schriften vollständig mit den der Biographie zu Grunde liegenden Ansichten übereinstimmt; sind doch auch manche davon zu einer Zeit geschrieben, da die Gestalt meines Bruders als Persönlichkeit mit all ihren zarten Nüancen in der Öffentlichkeit noch nicht aus-

reichend bekannt war, und bleibt doch gerade bei meinem Bruder das Persönliche mehr als bei irgend einem Philosophen das Entscheidende, um ein inniges Verstehen seiner Probleme zu ermöglichen. Ich muß nun zugeben, daß ich von diesem Persönlichen mehr weiß als irgend jemand anders; die ältesten, besten Freunde meines Bruders erklären immer wieder, daß sie nur Stückwerk von ihm wüßten, nur einen bestimmten Ausschnitt seines Lebens kennten, daß ihnen aber die zarten Fäden, die alle Lebensperioden miteinander verbinden, fast unbekannt wären. Schließlich wird mir gegenüber immer von neuem hervorgehoben, daß mit der gleichen Herkunft eine Art geheimnisvollen Verstehens und Mitempfindens verbunden ist, was auch mein Bruder in einem Brief vom Frühling 1888 in seiner großen Liebenswürdigkeit ziemlich stark betont: „Die zweite Hälfte Deines Briefes hat mich fast überrascht. Du sagst das Beste, was mir bisher über meine „neuen Ideen" gesagt worden ist und Du schreibst es in Deiner eigenen Weise, als etwas von Dir Erlebtes, nicht als etwas dem Studium meiner Bücher Nachempfundenes. Wie stark fühle ich bei allem, was Du sagst und thust, daß wir derselben Rasse angehören; Du verstehst mehr von mir als die andern, weil Du dieselbe Herkunft im Leibe hast. Das paßt sehr gut zu meiner ‚Philosophie.'" Leider konnte ich den Brief, der damals meinem Bruder so wohlgefallen hat, bisher nicht wiederfinden; der Gütige wird gewiß mehr hineingelegt haben, als wirklich darin gestanden hat. Aber sicherlich habe ich in all meinem Thun es stets als die stärkste Verpflichtung empfunden, daß ich derselben Rasse wie mein Bruder angehöre; und solcher Pflicht glaubte ich mich auch nicht entziehen zu können, als im Winter 1898 die Bitten nach einer kurz zusammengefaßten Darstellung der

Philosophie meines Bruders immer dringender wurden. Ich begann, innerlich widerstrebend und nur langsam vorwärts kommend, da eine Überfülle von Pflichten auf mir lagen, den Plan eines solchen Büchleins aufzuzeichnen und mich in seine Ausführung zu versenken. Ich wollte die Grundlinie von meines Bruders Entwicklung hervorheben, seine ganze Denkungsweise als Gesinnungsart zeigen, die mit seinem Charakter, mit dem Persönlichsten seines Wesens auf das innigste verbunden, oder im Gegensatze dazu entstanden war, so daß seine Philosophie ganz in seinem Sinne sich deutlich als eine Art ungewollter Memoiren dieser edelsten, vornehmsten Natur erweisen würde.

Man stelle sich nun mein freudiges Erstaunen und Entzücken vor, als mir plötzlich aus Frankreich eine Schrift zugeschickt wurde: „La philosophie de Nietzsche", die alles, was ich zu sagen beabsichtigte, was mir als Plan vorschwebte, weit besser als ich es selbst vermocht hätte, in klarer konzentrierter Form zum Ausdruck brachte. Welche Mühe war mir abgenommen! Mein Büchlein brauchte nicht mehr ausgedacht, sondern höchstens nur noch deutsch geschrieben zu werden. Im Anfang beabsichtigte ich aus der Schrift des Herrn Henri Lichtenberger ein vollständig deutsches Buch zu machen und bat den Autor, mir zu erlauben, sein Büchlein bearbeiten zu dürfen, so daß ich mich des Aufbaus und der Hauptgedanken bedienen, sonst aber alles in meiner eigenen Art ausdrücken könnte. Wie ich aber die Bearbeitung begann, fühlte ich sehr bald, daß sie mißglückte: sie nahm den eigenartigen Reiz von Herrn Lichtenbergers bewunderungswürdiger Ausdrucksweise und gab dem Büchlein doch kein rein deutsches Gepräge. Der Autor hatte meinem Bearbeitungsplan mit größter Freude und dem liebenswürdigsten Entgegenkommen zugestimmt;

als ich ihm aber die Zweifel mitteilte, die mir während der Arbeit aufstiegen, sagte er selbst, er glaube, daß diese Vereinigung Schwierigkeiten machen müsse, denn das Buch wäre nicht bloß französisch geschrieben, sondern auch französisch gedacht. Letzteres habe ich zum Beispiel bei den Vergleichungen, die der Autor heranzieht, und bei dem Schlußkapitel empfunden. Auch manche gegen meinen Bruder gerichteten kritischen Schriften, die Herr Lichtenberger bekämpft, mögen im Ausland eine größere Würdigung genießen, als bei uns in Deutschland, wo niemand an ihre Bekämpfung denkt.

So habe ich denn Herrn Lichtenberger das Wort allein gelassen, aber ich kann nicht genug betonen, wie überraschend seine Ansichten, trotz der veränderten persönlichen Stellung, die ich dazu einnehme, mit den meinigen übereinstimmen, wie sehr ich bewundere, wie gut er die Schriften meines Bruders und die Biographie zu lesen verstanden hat, auch das, was zwischen den Zeilen steht. Man beachte zum Beispiel, wie ausgezeichnet fein er die Entwicklung meines Bruders vom tief gläubigen Christen zum Atheisten schildert, wie zart und wie wahr er seine Stellung zu den Frauen und zu den Freunden auffaßt und darstellt, und noch vieles andere, was jeden aufrichtigen Nietzsche-Verehrer mit innigster Freude erfüllen wird.

Das einzige, was ich vielleicht bedauere, ist, daß sich Herr Lichtenberger nicht ausführlicher über den ausgezeichneten Einfluß, den die Philosophie meines Bruders schon jetzt haben kann, verbreitet hat, z. B. welchen hohen Wert es in dieser gleichheitstollen Zeit haben muß, daß ein neues Ideal, das des vornehmen Menschen, der Jugend zur Nacheiferung hingestellt wird und dadurch Eigenschaften moralische Würdigung erhalten, die sie sonst nicht hatten,

z. B. das Gefühl der Ehrfurcht oder die guten Formen, die meinem Bruder nicht nur als ein ästhetisches, sondern auch als ein moralisches Erziehungsmittel galten. Georg Simmel sagt über dieses neue Ideal in der „Deutschen Litteraturzeitung" vom 23. Oktober 1897: „Nietzsche hat die thatsächlich in den ethischen Schätzungen von je wirksame, aber in der ethischen Systematik bisher übersehene Kategorie der Vornehmheit sozusagen für die Moralwissenschaft entdeckt.... Die Vornehmheit ist einerseits biologischen Wesens und steht mit Rassenreinheit und strenger Züchtung in engem Zusammenhang; sie ist andererseits eine eminent geistige Qualität, deren psychologische Grundlagen völlig unverkennbar sind; sie disponiert einerseits zu einem rein individualistischen, andererseits zu einem sozialen (aristokratischen) Ideale ... Es ist oft hervorgehoben worden, in wie vielfachem Gegensatz gewisse Ideale Nietzsches zu seiner eigenen Subjektivität standen, wie vielfach seine Idealbildung geradezu als Ergänzung seiner und als sein Unerreichbares gelten kann. Die Vornehmheit indes war der höchste Punkt, in dem sein persönliches Wesen und seine Lehre sich begegneten."

Sodann hätte ich betont gewünscht, welche ungeheure Wichtigkeit durch meines Bruders Lehre die Ehe wieder bekommen hat, da auf ihr die Zukunft des Menschengeschlechts beruht; sie wird zur wertvollsten, ja zur heiligen Institution, zu der sich Jedermann leiblich und geistig auf das strengste vorbereiten und sich ernstlich prüfen sollte, ob er ihrer würdig sei. — Vielleicht hätte ich auch gern hie und da noch eine andere Seite erwähnt gefunden, die mein Bruder mit den Worten andeutet: „Unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen"; — warum nämlich gerade eine so zart und innig empfindende,

dem Mitleid zugeneigte Seele, wie die meines Bruders, so sehr die Härte rühmen mußte — aber das sind vielleicht alles nur persönliche Wünsche. Andere werden gerade die kühlere, unpersönlichere Form der Lichtenbergerischen Auseinandersetzungen vorziehen.

Das vorliegende Buch ist nach der zweiten Auflage des französischen Originals übersetzt worden. Während des Druckes hat aber der Autor noch einiges verbessert, so daß die Übersetzung der etwas veränderten dritten französischen Auflage ungefähr entsprechen wird. Herr v. Oppeln-Bronikowski hat mir bei der Arbeit treulich beigestanden, er ist der eigentliche Übersetzer, dem ich meinen herzlichsten Dank auszudrücken habe. Schließlich hebe ich noch einmal die möglichst getreue Übersetzung besonders hervor, da eine falsche Notiz durch die Zeitungen ging, die meine erste Absicht, die Bearbeitung von Herrn Lichtenbergers Schrift verbreitet hat, und dadurch noch manches Mißverständnis entstehen könnte. — Das ist die Genesis dieses Büchleins.

Aber aus jener Zeit, da ich das Büchlein noch selbst zu schreiben gedachte, sind einige Rudimente zurückgeblieben: an mich gerichtete Fragen, die beantwortet zu werden begehren, und Aufklärungen von Mißverständnissen, die ich zu geben für meine Pflicht halte, weshalb ich gerade dieser Schrift noch einiges hinzufügen möchte, da ich ihr Ziel darin sehe, daß sie möglichst viel Irrtümer beseitigen und uns die Gestalt und Lehre meines Bruders deutlich und wahr vor Augen stellen soll. Aus diesen Gründen ist die Einleitung viel länger geworden, als ich ursprünglich beabsichtigte. An und für sich hat das Werk Herrn Lichtenbergers weder Hinzufügungen noch Erklärungen nötig, denn es spricht für sich selbst.

2.

Ein Hauptpunkt, der unter den verschiedensten Formen und in Hinsicht auf die verschiedensten Menschen und Bücher in allem, was über meinen Bruder geschrieben wird, wiederkehrt, ist die Bezeichnung der Persönlichkeiten und Bücher, die in der Jugend und späterhin auf meinen Bruder Einfluß gehabt haben sollen. Das ist gewiß eine der allersubtilsten Fragen, die äußerst schwer zu beantworten ist und auch hier nicht erschöpfend behandelt werden kann. Wer will genau sagen, was alles auf eine junge Seele Eindruck macht und Einfluß gewinnt! Es ist, als ob man den menschlichen Körper genau daraufhin chemisch zerlegen wollte, was durch den Einfluß von Luft oder Sonne oder Nahrung entstanden ist und wie hoch die eigene Kraft des Wachstums zu berechnen wäre, — alles zusammen hat den menschlichen Körper zum Wachsen, Blühen und Gedeihen gebracht. Und so stürmt auch eine ganze brausende Welt geistiger Einflüsse auf den jungen feurigen Geist ein, besonders einen solchen, von innigstem Wissensdurst getriebenen, wie den meines Bruders, welcher gleichsam mit offenen Armen diesen Geistesströmen entgegen eilte. Aber er ließ sie nicht widerstandslos über sich ergehen, er prüfte die geistigen Strömungen seiner Zeit, er wählte aus, und es ist sicherlich bezeichnend, welchen Einflüssen er sich unterwarf, wie lange Zeit und wie stark sie ihn beherrschten, und wann endlich der ausgereifte Geist diese Fesseln abwarf, um den eigenen Weg und sich selbst zu suchen. Es ist mir deshalb auch nie möglich gewesen, jene oft erwähnten drei Perioden, die so Mancher in der Entwicklung meines Bruders sieht und die sozusagen öffentlich anerkannt sind, herauszufinden. Ich sah den Weg seiner geistigen Befreiung anders, und daß meine Anschauung erlaubt ist,

zeigte mir die nachfolgende, mit meinen eigenen Empfindungen so sehr übereinstimmende Stelle über Beethoven aus einem Brief von Liszt an Wilhelm v. Lenz in Petersburg: „La solution de cette question, telle qu'elle se dégage de l'oeuvre de Beethoven même, me conduirait à partager cette oeuvre non pas en trois *styles* ou *périodes* — les mots style et période ne pouvant être ici que des termes corollaires, subordonnés, d'une signification vague et équivoque, — mais très logiquement en deux catégories: la première, celle où la forme traditionelle et convenue contient et régit la pensée du maître; et la seconde, celle où la pensée étend, brise, recrée et façonne au gré de ses besoins et de ses inspirations la forme et le style. Sans doute, en procédant ainsi nous arrivons en droite ligne à ces incessants problèmes de *l'autorité* et de la *liberté*."

Ich ziehe also vor die geistige Entwickelung und die Schriften meines Bruders in zwei Perioden zu teilen: die erste, in welcher die Autoritäten herrschen, denen er sich allmählich zu entziehen sucht, die zweite, in der er seine eigene Freiheit erreicht hat. Ich rechne die erste Periode von Herbst 1865, als der Einfluß Ritschls und Schopenhauers begann und Wagners Musik bereits seinen Geschmack beherrschte, bis zu dem Jahre 1879, wo „Der Wanderer und sein Schatten" gewissermaßen das Präludium zur zweiten spielt, welche erst die Eigenart des Philosophen in voller Freiheit zum Ausdruck kommen und ihn mit der „Morgenröte" seine eigene Sonnenlaufbahn beginnen läßt. Man erstaunt sich vielleicht, daß ich nicht die Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" als den Beginn der eigenen Freiheit bezeichne. Gewiß, damit fängt die Befreiung an, aber man fühlt noch nicht das volle Befreitsein heraus, es ist noch zu

viel Abwehr gegen die Vergangenheit darin, und es werden deshalb Dinge scharf betont, die nicht ganz der eigene Geschmack meines Bruders sind. Der Autor ist wie ein Wanderer, der sich noch zu oft umsieht, und in einer Art von freudigem Trotz die immer größer werdende Entfernung mißt, die sich zwischen ihm und der alten Heimat bildet, der absichtlich die rauhesten und unwirtlichsten Pfade sucht, um den Gegensatz gegen all das Warme und Heimische, das er verlassen hat, sich fühlbar zu machen. Mein Bruder bezeichnet selbst diese Zeit als eine solche der Wanderschaft, der Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, und fügt hinzu: „Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entraten mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebensosehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt.“ Erst mit der Zeit der „Morgenröte“ hat mein Bruder die Wüstenwanderung beendet, erst von da an führt sein Weg durch die fruchtbarsten lachendsten Gefilde. Er selbst hat — nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich — die „Morgenröte“ immer als einen Anfang bezeichnet. So schreibt er im Herbst 1888 in den autobiographischen Skizzen „Ecce homo“ genannt:

„Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral. Nicht daß es den geringsten Pulvergeruch an sich hätte: — man wird ganz andre und viel lieblichere Gerüche an ihm wahrnehmen, gesetzt, daß man einige Feinheit in den Nüstern hat. Weder großes, noch auch kleines Geschütz: — ist die Wirkung des Buches negativ, so sind

es seine Mittel um so weniger, diese Mittel, aus denen die Wirkung wie ein Schluß, nicht wie ein Kanonenschuß, folgt. Daß man von dem Buche Abschied nimmt mit einer scheuen Vorsicht vor allem, was bisher unter dem Namen Moral zu Ehren und selbst zur Anbetung gekommen ist, steht nicht im Widerspruch damit, daß im ganzen Buch kein negatives Wort vorkommt, kein Angriff, keine Bosheit, — daß es vielmehr in der Sonne liegt, rund, glücklich, einem Seegetier gleich, das zwischen Felsen sich sonnt. Zuletzt war ich's selber, dieses Seegetier: fast jeder Satz des Buches ist erdacht, erschlüpft in jenem Felsen-Wirrwarr nahe bei Genua, wo ich allein war und noch mit dem Meere Heimlichkeiten hatte. Noch jetzt wird mir, bei einer zufälligen Berührung dieses Buches, fast jeder Satz zum Zipfel, an dem ich irgend etwas Unvergleichliches wieder aus der Tiefe ziehe: seine ganze Haut zittert von zarten Schaudern der Erinnerung. Die Kunst, die es voraus hat, ist keine kleine darin, Dinge, die leicht und ohne Geräusch vorbeihuschen, Augenblicke, die ich göttliche Eidechsen nenne, ein wenig fest zu machen, — nicht etwa mit der Grausamkeit jenes jungen Griechengottes, der das arme Eidechslein einfach anspießte: aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder ... „Es giebt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben" — diese indische Inschrift steht auf der Thür zu diesem Buche. Wo sucht sein Urheber jenen neuen Morgen, jenes bisher noch unentdeckte zarte Rot, mit dem wieder ein Tag — ah, eine ganze Reihe, eine ganze Welt neuer Tage! — anhebt? In einer Umwertung aller Werte, in einem Loskommen von allen Moralwerten, in einem Jasagen und Vertrauenhaben zu Alledem, was bisher verboten, verachtet, verflucht worden ist. Dies jasagende Buch strömt

sein Licht, seine Liebe, seine Zärtlichkeit auf lauter schlimme Dinge aus, es giebt ihnen „die Seele", das gute Gewissen, das hohe Recht und Vorrecht auf Dasein wieder zurück. Die Moral wird nicht angegriffen, sie kommt nur nicht mehr in Betracht . . . Dies Buch schließt mit einem „Oder?" — es ist das einzige Buch, das mit einem „Oder?" schließt . . .

Die „Morgenröte" ist ein jasagendes Buch, tief, aber hell und gütig. Dasselbe gilt noch einmal und im höchsten Grade von der gaya scienza: fast in jedem Satz derselben halten sich Tiefsinn und Mutwillen zärtlich an der Hand. Ein Vers, welcher die Dankbarkeit für den wunderbarsten Monat Januar ausdrückt, den ich erlebt habe — das ganze Buch ist sein Geschenk —, verrät zur Genüge, aus welcher Tiefe heraus hier die „Wissenschaft" fröhlich geworden ist:

Der du mit dem Flammenspeere
meiner Seele Eis zerteilt,
daß sie brausend nun zum Meere
ihrer höchsten Hoffnung eilt:
heller stets und stets gesunder,
frei im liebevollsten Muß: —
also preist sie deine Wunder,
schönster Januarius!

Was hier „höchste Hoffnung" heißt, wer kann darüber in Zweifel sein, der als Schluß des vierten Buches die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen sieht? — oder der die granitenen Sätze am Ende des dritten Buches liest, mit denen sich ein Schicksal für alle Zeiten zum erstenmal in Formeln faßt? —" Diese zweite Periode ist nur im Ganzen betrachtet verständlich; wie eine Kette fügt sich Glied an Glied. Die grenzenlosen Mißverständnisse, denen die Lehre meines Bruders aus-

gesetzt ist, erklären sich nur aus dem unverständigen Herausreißen eines solchen Gliedes aus dem Ganzen.

3.

Nur während der ersten Periode von 1865 bis Ende der siebziger Jahre haben Einflüsse auf meinen Bruder gewirkt, von da an hatte sein Ich die volle Selbständigkeit erlangt, seine Hauptansichten waren gebildet, und vervollkommneten sich nur noch — was von Außen kam, konnte keinen tiefen Eindruck mehr hervorrufen. Wir kehren also zu jener Zeit, wo die Autoritäten herrschen, zurück und müssen den Einfluß der zuerst und am stärksten auf ihn ausgeübt worden ist, wie schon oft erwähnt, als einen dreifachen bezeichnen: Griechentum, Schopenhauer, Wagner. Der Einfluß des Griechentums hat am frühsten begonnen und am längsten gedauert und selbst dann, als die Wertschätzung des Römertums in den Vordergrund trat, ist ihm jene sehnsüchtige Regung geblieben, „die unser Sinnen und Genießen mit der Macht des Instinkts als holdeste Wagenlenkerin den Griechen zuführt." Sicherlich ist, wie ich schon in der Lebensbeschreibung etwas länger ausführe, einer der Hauptausgangspunkte seiner psychologischen und wissenschaftlichen Probleme das Erstaunen über dieses wunderbare Volk der Griechen gewesen, das der Zahl nach so klein, auf die Geschichte des Geistes und der Künste den eminentesten Einfluß gewonnen hat. Er suchte die Wurzeln der Kraft, die das Griechentum zum Anfang und zum Beherrscher unsrer Kultur gemacht hat. Die Liebe zum Griechentum hat ihn jedenfalls zur Philologie geführt; mochte er auch noch so viele feine und überzeugende Gründe für die Wahl dieses Studiums anführen, der tiefste Grund blieb doch (das weiß ich noch aus mancher persönlichen Unterredung), daß

ihm gerade die Philologie gestattete, sich mit der Antike auf das Eingehendste zu beschäftigen. Doch kam es ihm einzig auf die Gesamtanschauung an, die er daraus zu gewinnen hoffte, die Philologie selbst mit ihrer trefflichen Methode und gründlichen Arbeitsart war ihm doch nur Mittel zum Zweck. Er schreibt im Frühling 1867 an Freiherrn von Gersdorff: „Einer meiner ältesten Freunde, Wilhelm P....r aus Naumburg, steht jetzt dicht vor seinem ersten juristischen Examen; die wohlbekannten Ängste in solchen Zeitläuften kennen wir auch. Aber was mir gefällt, ja mich zur Nachahmung anstachelt, liegt nicht im Examen, sondern in der Vorbereitung dazu. Wie nützlich, ja wie erhebend muß es sein, etwa in einem Semester alle Disciplinen seiner Wissenschaft an sich vorüber marschieren zu lassen und somit wirklich einmal eine Gesamtanschauung über dieselbe zu bekommen. Ist es nicht ebenso, als ob ein Offizier, stets nur gewöhnt seine Kompagnie einzuexerzieren, plötzlich in einer Schlacht zum Begriffe dessen kommt, was seine kleinen Bemühungen für große Früchte zeitigen können. Denn wir wollen es nicht leugnen, jene erhebende Gesamtanschauung des Altertums fehlt den meisten Philologen, weil sie sich zu nahe vor das Bild stellen und einen Ölfleck untersuchen, anstatt die großen und kühnen Züge des ganzen Gemäldes zu bewundern und — was mehr ist — zu genießen. Wann, frage ich, haben wir doch einmal jenen reinen Genuß unserer Altertumsstudien, von dem wir leider oft genug reden?"

Als mein Bruder im Herbst 1864 die Universität bezog, studierte er zuerst auf Wunsch der Familie Theologie und Philologie; dadurch ist ihm das erste Studienjahr in Bonn 1864/65 ziemlich unangenehm geworden, denn es war ihm nicht möglich, sich so vollständig in das Studium

der Antike zu begeben, wie er es bei seinem Drang nach gründlichem Wissen für unbedingt nötig erachtete. Zwar hatte er schon für das Sommer-Semester in Bonn die Theologie offiziell von seinem Studienplan gestrichen, aber der dringende Wunsch unserer Mutter und sonstiger Verwandten, daß er dieses Studium nicht aufgeben sollte, veranlaßte ihn, noch längere Zeit privatim theologische Studien zu treiben. Erst im Jahre 1865, als er nach Leipzig kam, wurde er durch Ritschl zum eifrigen Philologen und versuchte nun in dieser Wissenschaft ein „Meister" zu werden. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß Pforta mit seinen vorzüglichen Lehrern, Philologen, die jeder Universität zur Zierde gereicht hätten, die beste Vorbereitung zu einem philologischen Studium bot und der Eigenart des Schülers genug Spielraum gab, um ihn gerade den Teil der Altertumsstudien bevorzugen zu lassen, der seinem innern Drange gemäß war. Die letzte große lateinische Arbeit, die mein Bruder der Landesschule Pforta zum Abschied schrieb, handelte über den Megarenser Theognis und am 18. Januar 1866 trat er in den von ihm mitbegründeten philologischen Studentenverein mit seiner Forschung über Theognis, den Moralisten und Aristokraten, der mit Verachtung die Pöbel-Herrschaft schildert und von sich abweist, zum erstenmale in einem Vortrag vor die Öffentlichkeit. Hier erscheint zuerst das ihm so teure aristokratische Ideal! Seltsamerweise ist auch gerade diese wissenschaftliche Arbeit die Ursache von Ritschls Vorliebe für meinen Bruder und von der Protektion geworden, die er ihm im reichsten Maße zu Teil werden ließ. Der Beifall der Freunde nach dem Vortrag veranlaßte nämlich meinen Bruder, sich noch mehr mit dieser Arbeit zu beschäftigen; schließlich war sie sogar die Veranlassung, daß er ein eifriger Philologe wurde. Mein Bruder

erzählt in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1867: „Dieser günstige Erfolg (des Vortrags) machte mir Mut, meine Arbeit, wie sie war, in Folio, durch und durch mit Randglossen versehen, eines Mittags zu Ritschl zu bringen, dem ich sie in Gegenwart Wilhelm Dindorfs schüchtern einhändigte. Später erfuhr ich, wie unangenehm und lästig Ritschl derartige Zumutungen sind. Genug, er nahm die Arbeit an, vielleicht beeinflußt durch die Anwesenheit Dindorfs. Einige Tage darauf wurde ich zu ihm gerufen. Er sah mich bedenklich an und hieß mich Platz nehmen. „Zu welchem Zwecke", fragte er, „haben Sie diese Arbeit bestimmt?" Ich sagte das Zunächstliegende, daß sie, einem Vortrage unseres Vereins zu Grunde gelegt, schon ihren Zweck erfüllt habe. Jetzt fragte er nach meinem Alter, meiner Studienzeit u. s. w., und als ich ihm Bescheid gegeben, erklärte er, noch nie von einem Studierenden des dritten Semesters etwas Ähnliches der strengen Methode nach, der Sicherheit der Kombination nach gesehen zu haben. Darauf forderte er mich lebhaft auf, den Vortrag zu einem kleinen Buche umzuarbeiten und verhieß mir seine Hilfe, um einige Kollationen zu beschaffen. Nach dieser Scene ging mein Selbstgefühl mit mir in die Lüfte. . . . . Einige Zeit ging ich wie im Taumel umher; es ist die Zeit, wo ich zum Philologen geboren wurde, ich empfand den Stachel des Lobes, das für mich auf dieser Laufbahn zu pflücken sei."

Man darf also wohl behaupten, daß Ritschl von Anfang an den wirklichen Nietzsche erkannt hat und nicht, wie das von mancher Seite gesagt worden ist, daß Ritschl ihn in einer Art von Irrtum protegiert habe. Mein Bruder hat für ihn stets die allerhöchste Verehrung gehabt und sich gern seinem Einfluß unterworfen; aber die Zuneigung

und Bewunderung war gegenseitig, und als Ritschl auf die Anfragen aus Basel ihn auf das wärmste für die freigewordene Professur empfahl, soll das Lob in einem so schwungvollen Ton abgefaßt gewesen sein, daß einer der vorsichtigen Ratsherren gemeint habe: „wenn der Vorgeschlagene ein solches Genie wäre, so würde es am Ende besser sein, ihn nicht zu nehmen, denn dann bliebe er gewiß nur kurze Zeit in Basel."

Waren das Griechentum und Ritschl die erste starke Beeinflussung, denen sich mein Bruder im Winter 1865/66 unterwarf, so trat zu gleicher Zeit noch ein vollständig neuer, und deshalb besonders erschütternd wirkender Einfluß durch das Bekanntwerden mit Schopenhauers Philosophie hinzu. Als er im Herbst 1865 nach Leipzig gekommen war, befand er sich in einem Zustand der Depression; er war bedrückt von den Erfahrungen, die er in seinem ersten Studienjahr in Bonn in studentischen Kreisen gemacht hatte. Er hatte sich zuerst den anderen anpassen wollen und schließlich die anderen zu seiner Höhe der Anschauungen zu bekehren versucht: beides war ihm mißlungen; und nun kam er nach Leipzig mit dem Wunsche, sich ein eigenes Leben zu zimmern. Wie nun aber in diese schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen hinein die erste Lektüre von Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung" wirkte, beschreibt er uns in folgenden Worten: „Eines Tages fand ich nämlich im Antiquariat des alten Rohn dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: ‚Nimm dir das Buch mit nach Hause.' Es geschah jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Bücher-einkäufe nicht zu überschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sofaecke und

begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte."

Da mein Bruder von Kindheit an schmerzlich des Vaters und Erziehers entbehrt hatte, so wurde ihm nun die Gestalt Schopenhauers zu einer solchen, die er mit zärtlichster Ehrfurcht und Sohnesliebe betrachtete. Er sah ihn anders, als ihn irgend jemand bis dahin gesehen hatte, die Persönlichkeit war es, die ihn anzog und entzückte; gegen die Fehler seines Systems war er von Anfang an nicht blind, was seine erste philosophische Schrift, eine Kritik der Schopenhauerschen Philosophie aus dem Herbst 1867 aufs deutlichste beweist. Gleich beim Beginn seines Bekanntwerdens mit Schopenhauers Werken schreibt er: „Was wollen diese flachen, wässrigen Köpfe von dem Menschen Schopenhauer wissen?" Und als er 1867 einen neuen Schopenhauer-Freund findet und „in den Begeisterungsflammen dieses Mannes von neuem den ersten Rausch der jungen Liebe jener Leipziger Herbsttage erlebte", schreibt er sogleich an Rohde: „Was mir noch besonders wert ist, W. hat einen mächtigen Respekt vor der Persönlichkeit Schopenhauers, auch vor der moralischen." Meines Bruders Beziehungen zu Schopenhauer und seiner Philosophie haben ihm sicherlich jenen neuen fruchtbaren Gedanken zuerst eingegeben und erleben lassen, daß nämlich „jede große Philosophie das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires ist."

Niemals hat mein Bruder einen neuen Gedanken nur mit dem Intellekt erfassen können, sondern stets auch mit der

leidenschaftlichen Liebe seines verehrenden Herzens, und das war der Grund, weshalb er von den Menschen und Dingen mehr sah, als irgend jemand. Mit Recht sagt er später: „Man muß zu heftigen Bewunderungen fähig sein und mit Liebe einer Sache ins Herz kriechen: sonst taugt man nicht zum Philosophen. Graue kalte Augen wissen nicht, was die Dinge wert sind; graue kalte Geister wissen nicht, was die Dinge wiegen. Aber freilich, man muß ein Gegengewicht haben: einen Flug in so weite, hohe Fernen, daß man auch seine bestbewunderten Dinge tief, tief unter sich sieht und sehr nahe dem, was man vielleicht verachtete."

Außer diesen beiden Einflüssen Ritschl und Schopenhauer trat noch im Herbst 1868 durch die persönliche Bekanntschaft mit Richard Wagner der stärkste Einfluß hinzu, der jemals auf meinen Bruder ausgeübt worden ist. Wagners Musik hatte ihn schon viele Jahre seit dem Erscheinen des Bülowschen Klavierauszuges von „Tristan und Isolde" zu seinem leidenschaftlichen Verehrer gemacht; aber wie dieser ihm nun als Mensch entgegentrat, mit der ganzen fascinierenden Gewalt eines starken Willens, da empfand er sogleich, daß er hier jenem Wesen gegenüberstand, dem er von allen Menschen der Gegenwart in der Kraft des Wollens innerlich am ähnlichsten war. Mein Bruder war der erste, der die beiden, Schopenhauer und Wagner, mit einer Begeisterung liebte, der erste jener jetzt so-zahlreichen Jüngerschar, der diese beiden Namen zusammen auf seine Fahne schrieb. Man muß in der Lebensbeschreibung nachlesen, welchen außerordentlichen Eindruck die persönliche Begegnung Wagners auf meinen Bruder gemacht hat. Ein Freund sagte mir, daß jener Brief meines Bruders an Erwin Rohde aus dem November 1868 das Rührendste sei, was er jemals gelesen habe, besonders des-

halb, weil mein Bruder unter allen möglichen Schalkhaftigkeiten die tiefe Bewegung zu verbergen suchte, die jenes Kennenlernen in ihm hervorgerufen hatte. Einige Wochen später schreibt er nochmals an Erwin Rohde: „... ich habe auch die feste Zuversicht, daß wir uns über einen Genius ganz verstehen werden, der mir wie ein unlösliches Problem erschien und zu dessen Verständnis ich jahraus jahrein neue Anläufe machte: dieser Genius ist Richard Wagner. Dies ist nun das zweite Beispiel, wo wir, fast unbekümmert um die herrschende und gerade unter Gebildeten gültige Meinung, uns unsere eigenen Götzen aufstellen; und man thut schon das zweite Mal diesen Schritt mit mehr Sicherheit und Selbstvertrauen.

Wagner, wie ich ihn jetzt kenne, aus seiner Musik, seinen Dichtungen, seiner Ästhetik, zum nicht geringsten Teile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm, ist die leibhaftigste Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt: ja die Ähnlichkeit all der einzelnen Züge ist in die Augen springend. Ach ich wollte, ich könnte Dir in behaglicher Abendstunde die vielen kleinen Einzelheiten erzählen, die ich über ihn, meistens durch seine Schwester, weiß; ich wollte, wir könnten die Dichtungen miteinander lesen (die * * * so hoch schätzt daß er R. W. für den bei weitem ersten Dichter dieser Generation hält, und über die auch Schopenhauer, wie Wagner mir erzählte, sehr gut gedacht hat), wir könnten zusammen den kühnen, ja schwindelnden Gang seiner umstürzenden und aufbauenden Ästhetik gehen, wir könnten endlich uns von dem Gefühlsschwunge seiner Musik wegreißen lassen, von diesem Schopenhauerischen Tonmeere, dessen geheimsten Wellenschlag ich mitempfinde, so daß mein Anhören Wagnerischer Musik eine jubelnde Intuition, ja ein staunendes Sichselbstfinden ist."

Auch bei Richard Wagner legte mein Bruder vom Beginn der persönlichen Bekanntschaft an den größten Accent auf seine Persönlichkeit, auch bei ihm trennt er nicht die Werke und Ansichten von der Person selbst, sondern macht sie im Gegenteil, gerade wie bei dem Philosophen, zu dem Ausdruck des ganzen Menschen. Aus allem, was er den Freunden über Wagner schreibt, tritt immer die Person Wagners hervor, allerdings in dem verklärten Licht, wie ihn mein Bruder damals in Tribschen sah. So schreibt er im Frühjahr 1869 an Erwin Rohde: „Ich habe neulich wieder zwei Tage bei ihm logiert und mich erstaunlich erquickt gefühlt. Er macht alles wahr, was wir nur wünschen konnten: die Welt kennt gar nicht die menschliche Größe und Singularität seiner Natur. Ich lerne sehr viel in seiner Nähe: es ist dies mein praktischer Kursus der Schopenhauerischen Philosophie."

Wenn ich auf jenen Frühlingsmonat März 1869 zurückblicke und die Freunde und mich frage: als was galt damals mein Bruder, der soeben mit 24 Jahren seiner Berufung als Professor der klassischen Philologie an die Universität Basel Folge leistete?" — so wird mir jedermann antworten: einerseits als einer der besten Schüler Ritschls, als ein ausgezeichneter Vertreter des klassischen Altertums, dem eine glänzende Carrière bevorstand, andererseits als ein leidenschaftlicher Verehrer Wagners und Schopenhauers. Niemand vermutete, wie selbständig mein Bruder der erwählten Wissenschaft und seinen Erziehern und Idealen gegenüberstand; und er täuschte sich und uns, wenn er als ein „Anhänger" galt, von welchem man unwillkürlich annimmt, daß er alle Ansichten seiner verehrten Ideale zu teilen habe. Mein Bruder war kein Parteimann, nie war er zu bewegen, sich in das Partei-

getriebe der Anhänger zu begeben. Schon Ritschl meinte scherzend im Mai 1869: „Dazu ist er nicht zu gebrauchen, immer will er mit seiner Liebe und Verehrung besondere Wege gehen.“ Wie fern hielt er sich von den damaligen Schopenhauerianern, und wie absprechend schreibt er an Erwin Rohde am 28. Februar 1869 über seine „Brüder in Wagnero“: „Neuerdings bin ich mit meinen Ansichten über Zukunftsmusik u. s. w. etwas hervorgetreten und werde jetzt von den Anhängern derselben stark angebohrt. Sie wünschen nämlich, daß ich mich litterarisch in ihrem Interesse beteilige, ich aber für mein Teil habe nicht die geringste Lust, wie eine Henne gleich öffentlich zu gackern; und es kommt hinzu, daß meine Herren Brüder in Wagnero meistens doch gar zu dumm sind und ekelhaft schreiben. Das macht, sie sind im Grunde mit jenem Genius schlechterdings nicht verwandt und haben keine Blicke für die Tiefe, sondern nur für die Oberfläche. Daher die Schmach, daß die Schule sich einbildet, der Fortschritt in der Musik bestünde gerade in den Dingen, die Wagners höchst eigenartige Natur wie Blasen hier und da aufwirft. Für das Buch ‚Oper und Drama‘ ist keiner der Kerle reif.“

Wie kühl er damals auch seinen Studiengenossen in der Philologie gegenüberstand, sieht man aus dem nachfolgenden Brief an Erwin Rohde aus dem Dezember 1868, in welchem ihm der Ärger über eine dem Freunde zugefügte Kränkung die Zunge löst. Interessant ist es, daß dieser Brief geschrieben wurde, während sich Professor Ritschl in Leipzig und Ratsherr Vischer in Basel bereits über meines Bruders Berufung zum Professor der klassischen Philologie berieten.

„Jetzt wo ich wieder das wimmelnde Philologengezücht unserer Tage aus der Nähe sehe, wo ich das ganze

Maulwurfstreiben, die vollen Backentaschen und die blinden Augen, die Freude ob des erbeuteten Wurms und die Gleichgültigkeit gegen die wahren, ja aufdringlichen Probleme des Lebens täglich beobachten muß und nicht nur an der jungen Brut, sondern an den ausgewachsenen Alten: da kommt es mir immer begreiflicher vor, daß wir beide, falls wir nur sonst unserem Genius treu bleiben, nicht ohne mannigfache Anstöße und Quertreibereien unseren Lebensweg gehen werden. Wenn sich Philologe und Mensch nicht völlig decken, so staunt das erwähnte Gezücht erst das Mirakel an, dann ärgert es sich und endlich kratzt, bellt und beißt es: als wovon Du eben ein Beispiel erlebt hast. Denn das ist mir ganz ersichtlich, daß der Dir gespielte Streich durchaus nicht gegen Deine spezielle Leistung gerichtet ist, sondern gegen das Persönliche; und ich lebe der sicheren Hoffnung, bald auch einmal so einen Vorgeschmack von dem zu bekommen, was meiner noch in dieser höllischen Atmosphäre wartet. Aber, lieber Freund, was hat das mit Deinen und meinen Leistungen zu thun, was andere über unsere Persönlichkeiten urteilen? Denken wir an Schopenhauer und Richard Wagner, an die unverwüstliche Energie mit der sie den Glauben an sich unter dem Hallo der ganzen gebildeten Welt aufrecht erhielten; und wenn es nicht erlaubt ist, sich auf deos maximos zu berufen, so bleibt uns immer noch der Trost, daß den Käuzen das Recht zu existieren nicht versagt werden darf und daß zwei sich verstehende und herzenseinige Käuze ein fröhliches Schauspiel für die Himmlischen sind."

4.

Ich habe hier die drei Haupt-Einflüsse, die auf meinen Bruder mit einer Art elementarer Gewalt gewirkt haben,

geschildert, aber es treten nun noch andere hinzu, die langsamer und mehr im stillen wirkten, wie „Gedanken, die auf Taubenfüßen kommen", und die deshalb vielleicht dauernder und siegreicher gewesen sind. — In dem Anfang der siebziger Jahre trat von neuem das Studium Goethes und Emersons in den Vordergrund. Die Zeit der ersten Liebe für diese beiden (die merkwürdigerweise in dem Geistesleben meines Bruders immer zu gleicher Zeit auftreten) war die Zeit 1862—63, als ich meinem Bruder Goethes Werke und Freiherr von Gersdorff ihm einen Band von Emersons Essays in einer Übersetzung von G. Fabricius schenkte. Diese Zeit der besonderen Verehrung und des eifrigen Studiums wiederholte sich in den Jahren 1872 bis 74. Es wurde außerordentlich viel von Goethe gesprochen und vorgelesen, nicht nur aus den Werken, sondern auch viel Persönliches, besonders der Goethe-Schillersche Briefwechsel und Goethes Gespräche mit Eckermann. Das letztgenannte Buch ist meines Bruders stetes Entzücken gewesen; er schreibt mir noch i. J. 1886: „Es freut mich, meine liebe Schwester, daß Ihr den Eckermann mit in Eure neue Welt hinübergenommen habt. Glaube mir: die paar guten Bücher, die von diesem Jahrhundert übrig bleiben werden, richtiger: die mit ihren Ästen über das Jahrhundert hinausreichen, als Bäume, welche nicht in ihm ihre Wurzeln haben — sind sicherlich das Memorial von St. Helena und Goethes Gespräche mit Eckermann." —

Auch noch andere Veranlassung gab es Anfang der siebziger Jahre zu längeren Goethe-Gesprächen, wir lernten nämlich die achtzigjährige geistesfrische und originelle Tochter von „Werthers Lotten" kennen und waren ziemlich oft bei ihr. Sie besaß viele Briefe von Goethe, auch solche, die an

ihn gerichtet waren, und machte uns durch ihre Erzählungen die litterarisch so oft genannten Namen aus Weimars großer Zeit zu wirklichen lebendigen Persönlichkeiten. Fast komisch wirkte es, wenn sie etwas herablassend sagte: „Ich liebte Goethe nicht, er hatte sich meinen Eltern gegenüber zu taktlos benommen; aber seitdem ich seinen Briefwechsel mit Schiller lese, habe ich ihm manches verziehen.“ (Sehr drollig waren auch ihre Mitteilungen über die Gewissenlosigkeit und „Immoralität“ der Goetheautographen-Jäger, die in ihrer Gegenwart von dem Tisch weg, auf dem sie ihnen liebenswürdig ihre Schätze zeigte, einzelne Briefe verschwinden ließen.) Aus jener Zeit stammt auch der nachfolgende Brief meines Bruders an Fräulein von Meysenbug:

„Nun schreibe ich Ihnen noch ein paar Gedichtchen ab, ungedruckte Gedichtchen von Goethe, als „Reisesegen“ der künstlerisch und menschlich sehr befähigten Gräfin Julie Egloffstein zugesandt. Sie wurden mir in diesen Tagen von Fräulein Kästner (der letzten noch lebenden Tochter Lottes) vorrecitiert, und ich citiere sie wieder aus dem Gedächtnis — Ihnen, gnädigstes Fräulein, und keinem Menschen weiter; denn die anderen Menschen lassen sie drucken.

Reisesegen.

Sey die Zierde des Geschlechts!
Blicke weder links noch rechts!
Schaue von den Gegenständen
In dein Innerstes zurück!
Sicher traue deinen Händen!
Eignes fördre — Freundesglück!

Reisesegen (bei einer Reise nach Dresden).
Ein guter Geist ist schon genug:
Du gehst zu hundert Geistern!
Vorüber wallt ein ganzer Zug
Von großen, größern Meistern.

Sie grüßen Alle dich fortan
Als ihren Junggesellen;
Sie winken freundlich dich heran
Zu ihnen dich zu stellen.

Du stehst und schweigst am heil'gen Ort
Und möchtest gern sie fragen. —
Am Ende ist's ein einzig Wort,
Was sie dir alle sagen.

Dies Wort ist ‚Wahrheit.' —"

Mit Entzücken gedenke ich jener herrlichen Stunden, in denen mein Bruder von Goethe sprach: „Goethe, dieser wahrhaft große Mensch, um dessentwillen man Deutschland lieben muß." Er konnte sich in Ausdrücken zarter Liebe und Ehrfurcht ihm gegenüber gar nicht genug thun, er bewunderte in ihm „den starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke, weil er das, woran die durchschnittliche Natur zu Grunde gehen würde, noch zu seinem Vorteile zu brauchen weiß; den Menschen, für den es nichts Verbotenes mehr giebt, es sei denn die Schwäche, hieße sie nun Laster oder Tugend . . . Ein solcher freigewordner Geist steht mit einem freudigen vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im ganzen sich alles erlöst und bejaht — er verneint nicht mehr . . ." Dieser ganze Aphorismus der „Götzendämmerung, Band VIII Seite 162, erscheint mir als der komprimierte Inhalt zahlloser Gespräche, nur fehlt dem toten Wort der warme Klang der Liebe, der in meines Bruders Stimme lag, wenn er von Goethe sprach.

Mein Bruder hat Emerson von dem Tage an, als er ihn kennen lernte, bis zu seiner Erkrankung verehrt und geliebt; noch im Herbst 1888 schreibt er in der „Götzendämmerung" über ihn: „Er hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmutigt, — er weiß es schlechterdings nicht, wie alt er schon ist und wie jung er noch sein wird, — er könnte von sich mit einem Worte Lope de Vegas sagen: „yo me sucedo a mi mismo". Mein Bruder hatte für ihn die zärtliche Liebe eines jüngeren Bruders, der zu dem älteren, den das Schicksal ganz andere Wege und zu anderen Zielen geführt hat, liebevoll verehrend aufblickt, und in dessen Erfahrungen er einen Teil der Geschichte seiner eigenen Kämpfe und seines eigenen Herzens und Charakters sieht. Er führte immer Bände von Emersons Essays mit sich herum, die allerhand Schicksale hatten: einer davon und Goethes Faust ist ihm in Würzburg auf dem Bahnhof mit der Reisetasche gestohlen worden, ein anderer fiel in den Luzerner See; aber was noch von Emersons Schriften vorhanden ist, trägt eigenhändige Vermerke meines Bruders — wie er sie auch schriftlich und mündlich sehr oft erwähnte.

Als eines besonderen Lieblings muß ich A. Stifters gedenken, den mein Bruder seit seiner Knabenzeit kannte. Wie liebte er Stifters innige Naturschilderungen, seine liebevolle Kleinmalerei, das ehrbare Milieu, vor allem aber seine gesunden Jünglinge mit den blühenden Wangen, ihrer innerlichen und äußerlichen Sauberkeit, ihrer herben Keuschheit, ihrem ehrfürchtigen Wesen und ihrem unerschütterlichen Stolz, selbst dem verführerischsten Frauenlächeln gegenüber ihren Ehrenschild vor sich selbst fleckenlos zu erhalten. Als wir mit Erwin Rohde einmal Stifter lasen, rief dieser plötzlich: „Himmel, Nietzsche, wie

gleichen dir diese Jünglinge! Sie haben alle deine Eigenschaften, nur eines fehlt ihnen: das Genie!" „Bitte sehr, sagte lachend mein Bruder, Kopfschmerzen haben diese Trefflichen auch nicht." (Da von meines Bruders Kranksein so viel die Rede ist, so muß ich seine robuste Erscheinung, sein durch und durch gesundes Wesen immer wieder betonen. Frau Geheimrätin Ritschl sagte einmal im Scherz: „Für einen so geistvollen Menschen sieht er fast zu gesund aus!") Noch im Jahre 1880 schrieb mir mein Bruder einen ergreifenden Brief über den „Nachsommer", der mir leider mit einigen anderen Briefen entwendet worden ist.

Hier möchte ich auch drei andere von meinem Bruder hochverehrte Dichter erwähnen: Heine, Byron, Shakespeare, obgleich ich nicht genau die Art des Einflusses und die Jahre, da sie im Vordergrund standen, angeben kann. Mein Bruder hat sie immer geliebt und bewundert, wenn auch meistens in andrer Hinsicht als die Allgemeinheit. Er gedenkt ihrer in begeisterten Worten im „Ecce home" Herbst 1888: „Den höchsten Begriff von Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben. Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süßen und leidenschaftlichen Musik. Er besaß jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag, — ich schätze den Wert von Menschen, von Rassen danach ab, wie notwendig sie den Gott nicht abgetrennt vom Satyr zu verstehen wissen. — Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, daß Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind . . .

Mit Byrons Manfred muß ich tief verwandt sein: ich fand alle diese Abgründe in mir, — mit dreizehn

Jahren war ich für dies Werk reif . . . Die Deutschen sind unfähig jedes Begriffs von Größe: Beweis Schumann. Ich habe eigens, aus Ingrimm gegen diesen süßlichen Sachsen, eine Gegenouvertüre zum Manfred komponiert, von welcher Hans von Bülow sagte, dergleichen habe er nie auf Notenpapier gesehen: das sei Notzucht an der Euterpe. —

Wenn ich meine höchste Formel für Shakespeare suche, so finde ich immer nur die, daß er den Typus Cäsar koncipiert hat. Dergleichen errät man nicht, — man ist es, oder man ist es nicht. Der große Dichter schöpft nur aus seiner Realität — bis zu dem Grade, daß er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält . . . Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden. — Ich kenne keine herzzerreißendere Lektüre als Shakespeare: was muß ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nötig zu haben, Hanswurst zu sein! — Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewißheit ist das, was wahnsinnig macht . . . Aber dazu muß man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen . . . Wir fürchten uns alle vor der Wahrheit . . . Und daß ich es bekenne: ich bin dessen instinktiv sicher und gewiß, daß Lord Bacon der Urheber, der Selbsttierquäler dieser unheimlichsten Litteratur ist: was geht mich das erbarmungswürdige Geschwätz amerikanischer Wirr- und Flachköpfe an? Aber die Kraft zur mächtigsten Realität der Vision ist nicht nur verträglich mit der mächtigsten Kraft zur That, zum Ungeheuren der That, zum Verbrechen, — sie setzt sie selbst voraus . . . Wir wissen lange nicht genug von Lord Bacon, dem ersten Realisten in jedem großen Sinn des Wortes, um zu wissen, was er alles gethan, — was er

gewollt, was er mit sich erlebt hat . . . Und zum Teufel, meine Herren Kritiker! Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den Richard Wagners, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu erraten, daß der Verfasser von ‚Menschliches, Allzumenschliches' der Visionär des Zarathustra ist! —"

Aber seitdem mein Bruder an der Universität Basel lehrte, hatte auch noch ein anderer Einfluß auf ihn zu wirken begonnen. Im Februar 1872 erhielt er einen Ruf an die Universität Greifswald. Er lehnte ihn aus verschiedenen Gründen ab, aber einer der hauptsächlichsten war sicherlich der, daß er dem Verkehr mit dem Kunsthistoriker Jakob Burckhardt einen besonders hohen Wert beilegte und ihn nicht zu verlieren wünschte. Frau Cosima Wagner erriet dies sogleich und schrieb meinem Bruder in Hinsicht auf sein Bleiben in seiner alten Stellung: „Auf Jakob Burckhardt kommt es Ihnen wohl in Basel einzig an." Der geistvolle Verkehr zwischen diesen beiden, dem Historiker und dem Philosophen, gehört zu den schönsten Erinnerungen meines Lebens. Man fühlte eine tiefe gegenseitige Sympathie aus ihren Unterhaltungen heraus, die sich bei der Beurteilung äußerer und innerer Angelegenheiten bis zu den höchsten Problemen hinauf deutlich kundgab, und das war um so verwunderlicher, weil Jakob Burckhardt eine äußerst zurückhaltende Natur war und sich gegen die jungen deutschen Professoren, die meist nur auf kurze Zeit nach Basel kamen, im allgemeinen ziemlich abwehrend verhielt. Der Altersunterschied von 26 Jahren, Jakob Burckhardts so verschiedenartige schweizerische Erziehung, meines Bruders damalige grenzenlose Begeisterung für Wagner und Schopenhauer — das waren Punkte, die

mehr geeignet schienen, die beiden von einander weg, als zu einander zu führen; aber trotzdem zeigte sich sehr bald eine merkwürdige innere Übereinstimmung. Schon die Antrittsrede meines Bruders über „die Persönlichkeit Homer's" hatte Jakob Burckhardt auf das lebhafteste interessiert und ihn zu dem Urteil veranlaßt: „Nietzsche sei ebenso sehr Künstler als Gelehrter"; und so konnte mein Bruder, nachdem er kaum acht Wochen in Basel war, schreiben: „Nähere Beziehungen habe ich von vornherein zu dem geistvollen Sonderling Jakob Burckhardt bekommen; worüber ich mich aufrichtig freue, da wir eine wunderbare Congruenz unserer ästhetischen Paradoxien entdecken." Die äußere Veranlassung, daß sie sich näher kennen lernten, gab der Umstand, daß sie durch ihr Amt verpflichtet waren, nicht nur an der Universität, sondern auch an der obersten Klasse des Pädagogiums wöchentlich sechs Vorlesungen zu halten, genauer gesagt Stunden zu geben. Diese Einrichtung, die aus alter Zeit stammte, als die oberste Klasse des Pädagogiums noch an die Universität Basels angegliedert war, führte die beiden öfters zusammen und ergab in den vertraulichen Gesprächen bald jene „wunderbare Congruenz" nicht nur in ästhetischen, sondern auch in wissenschaftlichen und erzieherischen Fragen.

Das erste Erlebnis, welches mir den tiefen Zusammenklang ihrer Empfindung zum Bewußtsein brachte, war der Brand des Louvre in Paris. Von leidenschaftlichem Schmerz erfüllt eilten sie auf die erste Nachricht dieses schauerlichen Ereignisses zu einander, jeder offenbar von dem Gedanken bewegt, daß der andere seinen eigenen Schmerz am besten mitempfinden könnte. Sie verfehlten sich und fanden sich endlich vor dem Hause, in dem mein Bruder wohnte, gingen schweigend Hand in Hand die

Treppe hinauf, um in dem dämmernden Zimmer in heiße Thränen auszubrechen, unfähig, einander ein Wort des Trostes zu sagen. Ich zog mich leise in das Nebenzimmer zurück, aber noch lange Zeit herrschte darin tiefes Schweigen, hie und da klang es wie unterdrücktes Schluchzen. Aber nachher erzählte mir mein Bruder, wie innig sie sich miteinander ausgesprochen hätten: die ganze wissenschaftliche und philosophisch-künstlerische Existenz erschien ihnen als eine Absurdität, wenn ein einzelner Tag die herrlichsten Kunstwerke, ja ganze Perioden der Kunst und der Kultur austilgen und vernichten konnte. —

Jakob Burckhardt hat sicherlich einen großen Einfluß auf meinen Bruder ausgeübt, da er von diesem immer als ein Vertreter der romanischen Kultur betrachtet wurde. Gerade in jener Zeit des Krieges und der geistigen Überhebung der Deutschen, die den Anspruch erhoben, nicht durch die vorzüglichen deutschen Eigenschaften des Befehlen- und Gehorchen-Könnens, der bewunderungswürdigen Ordnung im Heer und im Verwaltungswesen, der Tapferkeit und Kraft des Volkstums gesiegt zu haben, sondern die ihre „Bildung" für ihre Siege verantwortlich machten, war Jakob Burckhardt ein ausgezeichnetes Gegengewicht, um die welterschütternden Ereignisse mit einer gewissen Unbefangenheit jenseits der deutschen Empfindung zu betrachten. Diese übernationale Anschauungsweise lag zwar von jeher in der Art meines Bruders, aber sie wurde ihm damals ziemlich schwer gemacht, da selbst Richard Wagner (in jener Zeit sein höchster und nächster Freund) von dem ungeheuren Rausch des Stolzes und Sieges, der die Deutschen ergriffen hatte, so sehr angesteckt wurde, daß er sich, als Frankreich in seiner Agonie lag, zu spottenden bittern Worten gegen die romanische Civilisation und zu

einer Verhöhnung: „Die Kapitulation von Paris“ hinreißen ließ. Schon damals empfand dies mein Bruder sehr peinlich und unbegreiflich, späterhin als geradezu widersinnig, denn nach seiner Meinung gehörte Wagner mit seiner Kunst nach Paris.

Wie sonderbar erschien es meinem Bruder, daß das Kriegsglück Wagner seiner eigensten Atmosphäre feindlich machte und wie ganz unbegreiflich dünkte es ihm überhaupt, daß eine politische Grenze auf die tiefsten moralischen und künstlerischen Anschauungen einen Einfluß haben sollte. So schreibt er 1874 in „Schopenhauer als Erzieher“: „Ich will den Versuch machen, zur Freiheit zu kommen, sagt sich die junge Seele; und da sollte es sie hindern, daß zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen? . .“ Es war ihm eine sehr wohlthuende Stärkung, daß Jakob Burckhardt, der „kühle Historiker“, wie ihn Wagner zuweilen in eifersüchtiger Aufwallung nannte, seiner Betrachtungsweise zustimmte, denn in den Zeiten der höchsten Verehrung für Wagner wurde es meinem Bruder, mit seinem liebenden und verehrenden Herzen, sehr schwer, auf seiner eigenen Bahn zu bleiben und anderer Meinung als der geliebte Meister zu sein. Darum schreibt er auch später über jene Zeit: „Ich habe meine Probe gemacht, als ich mich nicht durch die große politische Bewegung Deutschlands, noch durch die künstlerische Wagners, noch durch die philosophische Schopenhauers von meiner Hauptsache habe abspenstig machen lassen: doch ward es mir schwer und zeitweilig war ich krank daran.“ —

Gleich in den ersten Jahren des Aufenthalts in Basel spürte mein Bruder die Übereinstimmung mit Jakob Burckhardt in der historischen Auffassung. So schreibt er an Gersdorff im November 1870: „Gestern Abend hatte

ich einen Genuß, den ich Dir vor allem gegönnt hätte. Jakob Burckhardt hielt eine freie Rede über ‚historische Größe', und zwar völlig aus unserm Denk- und Gefühlskreise heraus" . . . „Ich höre bei ihm ein wöchentlich einstündiges Kolleg über das Studium der Geschichte und glaube der einzige seiner 60 Zuhörer zu sein, der die tiefen Gedankengänge mit ihren seltsamen Brechungen und Umbiegungen, wo die Sache an das Bedenkliche streift, begreift. Zum erstenmale habe ich ein Vergügen an einer Vorlesung, dafür ist sie auch derart, daß ich sie, wenn ich älter wäre, selbst halten könnte." —

Durch Burckhardt ist meines Bruders Vorliebe für die Zeit und Persönlichkeiten der italienischen Renaissance jedenfalls erweitert und vertieft worden. Man kann sich denken, wie gern die beiden ihre Ansichten darüber austauschten, wobei der Ältere öfters erstaunt die Meinungen des Jüngeren anhörte. Hie und da machte er sich sogar Notizen über meines Bruders Bemerkungen. Ich glaube auch, die folgende Stelle aus einem Dankesbrief Burckhardts für die „Fröhliche Wissenschaft" vom September 1892 fast wörtlich aus seinem Munde vernommen zu haben: „Was mir aber immer von neuem zu schaffen giebt, ist die Frage: was es wohl absetzen würde, wenn Sie Geschichte dozierten? Im Grunde wohl lehren Sie immer Geschichte und haben in diesem Buch manche erstaunliche historische Perspektive eröffnet; ich meine aber: wenn Sie ganz ex professo die Weltgeschichte mit Ihrer Art von Lichtern und unter den Ihnen gemäßen Beleuchtungswinkeln erhellen wollten? Wie hübsch vieles käme — im Gegensatz zum jetzigen Consensus popularum — auf dem Kopf zu stehen!" Für Burckhardts Meisterwerk „Die Kultur der Renaissance" hat mein Bruder stets die höchste Bewunde-

rung und Verehrung gehabt, so sehr wie für die vornehme Persönlichkeit Burckhardts selbst, und es kam aus aufrichtigem Herzen, wenn er im Sommer 1883 einen Brief an ihn mit den Worten schließt: „Nicht wahr, Sie wissen, wie sehr ich Sie liebe und ehre!"

Vor allem aber fanden sich die beiden in ihrer Auffassung der griechischen Kultur, besonders darin, daß sie nur die höchsten Geister in Betracht zogen, während die niedrigen Schichten der Bevölkerung kaum beachtet wurden. Mein Bruder gehörte zu den begeistertsten Verehrern von Burckhardts Kolleg über griechische Kulturgeschichte; er versuchte auch, leider nicht ganz regelmäßig, ein Semester lang diesen Vorlesungen, die auch sonst von vielen älteren Basler Herren besucht wurden, beizuwohnen. Von der Wirkung dieser und anderer Vorträge Burckhards behauptete mein Bruder: „daß man es jedem gebildeten Basler anmerke, daß er in der Stadt Jakob Burckhardts geboren sei." In ihrer Auffassung über die Kultur der Griechen haben sich die beiden gegenseitig sehr stark beeinflußt und es erfüllte meinen Bruder mit großer Genugthuung, daß Burckhardt nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie" von seinen neuen Ideen über das Dionysische sehr bedeutend Notiz nahm und das schon öfters gehaltene Kolleg daraufhin veränderte und vermehrte. Ich habe es selbst gehört, daß Jakob Burckhardt meinen Bruder mit der größten Lebhaftigkeit versicherte, wie viel er gerade von ihm in der Auffassung über die Griechen gelernt habe, was mein Bruder in seiner Bescheidenheit dem so viel älteren Freund gegenüber durchaus nicht gelten lassen wollte. Aber diese Anerkennung hat ihn immer mehr als alles andere gefreut, und er schreibt noch im Jahre 1888 in der „Götzendämmerung": „Ich war der erste, der, zum Verständnis

des älteren, des noch reichen und selbst überströmenden hellenischen Instinkts, jenes wundervolle Phänomen ernst nahm, das den Namen des Dionysos trägt: es ist einzig erklärbar aus einem Zuviel von Kraft. Wer den Griechen nachgeht, wie jener tiefste Kenner ihrer Kultur, der heute lebt, wie Jakob Burckhardt in Basel, der wußte sofort, daß damit etwas gethan sei: Burckhardt fügte seiner ‚Kultur der Griechen' einen eigenen Abschnitt über das genannte Phänomen ein."

Überhaupt nahm mein Bruder an, daß Burckhardt einer der wenigen sei, die mit ihm an denselben Problemen wie er selbst laborierten, ob mit Recht oder Unrecht wage ich nicht zu entscheiden, aber schon der Glaube hat meinen Bruder beglückt; so schreibt er ihm am 22. Sept. 1886 in Sils-Maria: „Hochverehrter Herr Professor, es thut mir wehe, so lange Sie nicht gesehen und gesprochen zu haben! Mit wem möchte ich eigentlich noch sprechen, wenn ich nicht mehr zu Ihnen sprechen darf? Das ‚silentium' um mich nimmt überhand. —

Hoffentlich hat inzwischen C. G. Naumann seine Schuldigkeit gethan und mein letzthin erschienenes Werk „Jenseits" in Ihre verehrten Hände gelegt. Bitte, lesen Sie dies Buch (ob es schon dieselben Dinge sagt, wie mein Zarathustra, aber anders, sehr anders —). Ich kenne niemanden, der mit mir eine solche Menge Voraussetzungen gemein hätte, wie Sie: es scheint mir, daß Sie dieselben Probleme in Sicht bekommen haben, — daß Sie an den gleichen Problemen in ähnlicher Weise laborieren, vielleicht sogar stärker und tiefer noch als ich, da Sie schweigsamer sind. Dafür bin ich jünger . . . Die unheimlichen Bedingungen für jedes Wachstum der Kultur, jenes äußerst bedenkliche Verhältnis zwischen dem, was „Verbesserung"

des Menschen (oder geradezu „Vermenschlichung") genannt wird, und der Vergrößerung des Typus Mensch, vor allem der Widerspruch jedes Moralbegriffs mit jedem wissenschaftlichen Begriff des Lebens — genug, genug, hier ist ein Problem, das wir glücklicherweise, wie mir scheint, mit nicht gar vielen unter den Lebenden und Toten gemein haben dürften. Es aussprechen ist vielleicht das gefährlichste Wagnis, das es giebt, nicht in Hinsicht auf den, der es wagt, sondern in Hinsicht auf die, zu denen er davon redet. Mein Trost ist, daß zunächst die Ohren für meine großen Neuigkeiten fehlen, — Ihre Ohren ausgenommen, lieber und hochverehrter Mann: und für Sie wiederum werden es keine ‚Neuigkeiten' sein! — —"

5.

Mit Jakob Burckhardt verband meinen Bruder auch die Schätzung der französischen Kultur, in der er sich schon sehr früh heimisch fühlte. Bereits als Schüler in Pforta zeigte er eine starke Vorliebe für französische Geschichte und Litteratur, und ich erinnere mich besonders seiner großen Vorliebe für Pascal. Später in Leipzig als Student beschäftigte er sich so eifrig mit französischem Geistesleben, daß Ritschl einmal scherzhaft meinte, selbst seine philologischen Arbeiten seien davon beeinflußt, „er concipiere sie wie ein französischer Romancier: absurd spannend". Mein Bruder beabsichtigte damals mit Erwin Rohde, zu einem längeren Aufenthalt nach Paris überzusiedeln; die allzufrühe Berufung an die Universität Basel vereitelte aber den Plan, und er bricht in den Briefen an Rhode zu wiederholten Malen in Bedauern und ärgerliches Klagen darüber aus. Weihnachten 1869 ließ er sich von mir eine Reihe von Büchern der französischen Moralisten: Larochefoucauld,

Vauvenargues und La Bruyère schenken, und Frau Cosima Wagner verehrte ihm eine besonders schöne Ausgabe des Montaigne. Er besaß aber diesen Schriftsteller schon lange zuvor in einer alten deutschen Übersetzung, deren markiges Deutsch ihm ganz besonderes Ergötzen bereitete. Der Krieg gab meinem Bruder den großen Anstoß, sich mit französischer Kultur noch intensiver zu beschäftigen, nur daß er aus diesem Studium andere Resultate zog, als seine deutschen und französischen Zeitgenossen. Er glaubte nämlich, daß der Ausgang des Krieges kein Unglück für Frankreich gewesen sei; unter den verschiedensten Formen kehrt derselbe Gedanke immer bei ihm wieder, daß erst der Krieg den Geist in Frankreich „erlöst" und vertieft habe.

Es ist mir in der Erinnerung, als ob Basel damals weniger von deutscher, als von französischer Litteratur beherrscht gewesen wäre, wenigstens schien es so nach den Büchern, die in der gebildeten Basler Gesellschaft gelesen und in den Buchläden ausgelegt waren. Ich glaube nicht, daß mein Bruder in jener Zeit mitten in Deutschland ganz zufällig Stendhal in einer Buchhandlung gefunden haben würde: „Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens — denn alles, was in ihm Epoche macht, hat der Zufall, nie eine Empfehlung mir zugetrieben." Es ist meinem Bruder immer unbegreiflich gewesen, daß dieser Autor den Deutschen so lange Zeit fast unbekannt bleiben konnte; noch im Herbst 1888 schrieb er: „Und wenn ich Stendhal als tiefen Psychologen rühmte, begegnete es mir mit deutschen Universitätsprofessoren, daß sie mich den Namen buchstabieren ließen." Ihm selbst war er „ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinem Thatsachen-Griff, der an die Nähe des größten Thatsächlichen erinnert (ex ungue Napoleonem)."

Ich möchte hierbei hervorheben, daß es damals nicht die Formvollendung der französischen Sprache war, zu der sich mein Bruder so lebhaft hingezogen fühlte, sondern der heitre, scharfsinnige Geist: „Grazie mit Nüchternheit gepaart", der aus diesen Schriftstellern sprach. Außer von Stendhal, den er immer nur französisch gelesen hat, besaß er neben den französischen Ausgaben immer noch gute deutsche Übersetzungen, und alle, die in seiner Nähe lebten, wurden in den Jahren 1876—82 zum Übersetzen von neueren Schriftstellern, die ihm sympathisch waren, aufgefordert. So übersetzte eine Freundin einiges von St. Beuve und ich die „Mélanges et Lettres" von X. Doudan. Ich gewöhnte mich damals auch daran, ihm französische Bücher deutsch vorzulesen, so erinnere ich mich z. B. Amiels „Journal intime" und einer Novelette oder Studie: „Le voil soulevé" von George Eliot, die in einer französischen Revue stand und meinen Bruder lebhaft interessierte.

Die von meinem Bruder bevorzugtesten französischen Schriftsteller waren damals, um sie noch einmal besonders hervorzuheben: Pascal, Montaigne, Chamfort, Stendhal; Voltaire gehörte nicht dazu, obgleich er seiner immer mit höchster Ehrfurcht, als eines „grandseigneur des Geistes", gedachte und ihm bekanntlich die erste Ausgabe von „Menschliches, Allzumenschliches" widmete. Aber diese Widmung war gewissermaßen zufällig, durch den hundertjährigen Todestag Voltaires hervorgerufen, dem mein Bruder seine Huldigung darbringen wollte, und nicht auf eine besondere Vorliebe begründet. Über den tiefen und tragischen Sinn, den er dieser Widmung beilegte, schreibt er im Juni 1878: „Das Schicksal des Mannes, über den es auch nach hundert Jahren nur Partei-Urteile giebt, stand mir als furchtbares

Symbol vor Augen: gegen die Befreier des Geistes sind die Menschen am unversöhnlichsten im Haß, am ungerechtesten in Liebe. Trotzdem: ich will stille meinen Weg gehn und auf alles verzichten, was mich daran hindern könnte."

Von den Franzosen des 19. Jahrhunderts kannte er damals nur wenige, mit Ausnahme von Mérimée und Gobineau. Für den letzteren hatte er eine ganz besondere Vorliebe und beklagte es, daß das Schicksal ein persönliches Kennenlernen, was auch Gobineau lebhaft wünschte, verhinderte. Leider erinnere ich mich nicht mehr genau, wann wir zuerst: „Essai sur l'inégalité des races humaines" und „La renaissance" kennen gelernt haben, jedenfalls muß es in einem der beiden Winter 1875/76 oder 1877/78 gewesen sein. Wir liebten und verehrten ihn zu einer Zeit, als sein Name in Deutschland noch ganz unbekannt war. Bei seinem Tode zeigte sich mein Bruder tief betrübt, weil er von diesem prachtvollen Mann immer gehofft hatte, daß er einstmals in seinen Hauptansichten mit ihm übereinstimmen würde; er empfand sich mit ihm als gleichgeartet. Über Turin schreibt mein Bruder noch im Frühjahr 1888: „Diese Stadt, welche auch Gobineau so sehr geliebt hat — wahrscheinlich gleicht sie uns Beiden."

Ich darf wohl sagen, daß in den Jahren 1876 bis 1883 mein Bruder nur das Wenige von neuer französischer Litteratur kennen gelernt hat, was ihm deutsch oder französisch vorgelesen worden ist. Vom Winter 1883 an, den er in Nizza verlebte, liebte er Übersetzungen nicht mehr; er hatte sich dort sehr an die französische Sprache gewöhnt, und da sich auch der Zustand seiner Augen bedeutend gebessert hatte, fing er an, selbst sehr viel französisch zu lesen. Aber in den Jahren vorher hat er weder in einem Buchladen, noch in einer Lesegesellschaft (gegen welche er über-

haupt eine große Abneigung hatte: „Ein Lesezimmer macht mich krank") ein französisches Buch angesehen. Das ist wichtig, weil im letzten Jahr mehrfach auf die merkwürdige Thatsache aufmerksam gemacht worden ist, daß zwei französische Denker früher und fast zu gleicher Zeit wie mein Bruder die Idee von der ewigen Wiederkunft des Gleichen aufgestellt haben. Die deutschen Kritiker sind nur allzu geneigt, die Originalität meines Bruders anzugreifen und werden es daher vorziehen, das Erstgeburtsrecht den französischen Gedankenäußerungen zuzuschreiben. Ich kann aber mit aller Bestimmtheit behaupten, daß die Schriften von Blanqui und Le Bon niemals in die Hände meines Bruders gekommen sind. An anderer Stelle wird noch ausführlicher davon die Rede sein. —

Vom Winter 1883/84 an, dem ersten, den mein Bruder in Nizza verlebte, begann er sich auch lebhaft mit den neueren und allerneusten Franzosen zu beschäftigen. Mein Bruder liebte Frankreich und seine Kultur, und wenn auch seine tiefste Zuneigung dem alten aristokratischen Frankreich galt, so fand er doch auch noch in dem gegenwärtigen vergröberten Frankreich, das Land des geistigsten und raffiniertesten Geschmacks heraus. Dreierlei gestand er ihm als Erb und Eigen und als unverlorenes Merkmal einer alten Kulturüberlegenheit über Europa zu: erstens die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften, zur Hingebung an die Form; zweitens die alte moralistische Kultur, die sich auch in den heutigen Franzosen noch deutlich zeigt („Zwei Jahrhunderte psychologischer und artistischer Disziplin zuerst, meine Herren Germanen! Aber das holt man nicht nach"); drittens eine glückliche Mischung ihrer Rasse: „Im Wesen des Franzosen ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens gegeben ....

ihr dem Süden periodisch zugewandtes und abgewandtes Temperament, in dem von Zeit zu Zeit das provençalische und ligurische Blut überschäumt, bewahrt sie vor dem schauerlichen nordischen Grau in Grau."

In den Stunden der Muße griff er mit Vorliebe nach französischen Büchern: „Auf die Zeiten der Arbeit und Fruchtbarkeit folgt die Zeit der Erholung: heran mit euch, ihr angenehmen, ihr geistreichen, ihr gescheiten Bücher! — Werden es deutsche Bücher sein? . . . . Ich muß ein Halbjahr zurückrechnen, daß ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe. Was war es doch? — Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, „les Sceptiques Grecs", in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerte Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!...." Auch an mich schreibt er im Sommer 1885, als ich nach seinen Erholungen gefragt hatte: „Nachdem Ihr beiden, Du und Gersdorff, Ihr meine besten Erholungen, jeder auf seine Weise, mir davon gelaufen seid, finde ich nur noch in französischen Büchern Erquickung. Im Grunde sind es die alten Freunde, an denen wir uns einstmals zusammen erfreuten, nur wenige neue sind dazu gekommen, z. B. Galiani und Taine, die Du aber erst schätzen wirst, wenn Du ein skeptisches altes Weibchen geworden bist . . . . Du weißt, daß ich von den Franzosen dieses Jahrhunderts Henri Beyle (Stendhal) am liebsten habe. Von seinen Schülern ist bei weitem der einflußreichste Taine: um Dir einen Begriff von ihm zu geben, sende ich Dir seinen Mr. Graindorge, ein Buch, das für meinen Geschmack etwas zu harmlos ist, aber vielleicht um so mehr geeignet ist, Dir jetzt schon einen günstigen Begriff von dem Verfasser zu geben."

Seit mein Bruder wieder selbst viel lesen konnte, also seit dem Winter 1883, war es die bändereiche französische Memoiren-Litteratur, die ihn besonders anzog, und man kann sich vorstellen, wie viel er in den Memoiren des Herzogs von St. Simon, Talleyrand, Madame de Créqui, Madame de Remusat für seine moralistischen Studien gefunden hat, auch noch in dem, was er zwischen den Zeilen las. Wie viel sich mein Bruder überhaupt in den Jahren 1883—88 mit den Franzosen und ihrer Litteratur beschäftigt hat, sieht man aus einer Fülle von Aufzeichnungen, die nur zum kleineren Teil in veränderter Form in seine Bücher übergegangen sind. Manches ist in „Jenseits von Gut und Böse" und in der „Götzendämmerung" zu finden; auch aus einem kürzlich in der „Zukunft" veröffentlichten unvollendeten Essay vom Sommer 1885 über Stendhal, Mérimée, Taine, Renan, St. Beuve, Flaubert, Baudelaire, Victor Hugo, Michelet, George Sand fühlt man den intimen Zusammenhang mit dem französischen Geistesleben heraus. Allmählich zeigte sich immer stärker eine Vorliebe für Frankreich und seine Kultur; schien ihm doch alles, was er jemals verehrt hatte, nach Paris zu gehören, „denn in gleicher Weise, wie Schopenhauer jetzt schon mehr in Frankreich geliebt und gelesen wird, als in Deutschland, ist auch der Kultus Heinrich Heines nach Paris übergesiedelt"; und über Wagner schreibt er im Herbst 1888: „Als Artist hat man keine Heimat in Europa außer in Paris; die Delikatesse in allen fünf Kunstsinnen, die Wagners Kunst voraussetzt, die Finger für nuances, die psychologische Morbidität, findet sich nur in Paris. Man hat nirgendswo sonst diese Leidenschaft in Fragen der Form, diesen Ernst in der mise en scène, — es ist der Pariser Ernst par excellence. Man hat in Deutsch-

land gar keinen Begriff von der ungeheuren Ambition, die in der Seele eines Pariser Künstlers lebt". . . . . „Aber ich habe schon zur Genüge ausgesprochen, wohin Wagner gehört, in wem er seine Nächstverwandten hat: es ist die französische Spät-Romantik, jene hochfliegende und hoch emporreißende Art von Künstlern wie Delacroix, wie Berlioz, mit einem Fond von Krankheit, von Unheilbarkeit im Wesen, lauter Fanatiker des Ausdrucks, Virtuosen durch und durch . . . Wer war der erste intelligente Anhänger Wagners überhaupt? Charles Baudelaire, der selbe, der zuerst Delacroix verstand, jener typische Decadent, in dem sich ein ganzes Geschlecht von Artisten wiedererkannt hat, — er war vielleicht auch der letzte . . . Was ich Wagnern nie vergeben habe? Daß er zu den Deutschen condescendierte, — daß er reichsdeutsch wurde . . ."

Da mein Bruder seit seinem vierundzwanzigsten Jahre im Auslande lebte, und Deutschland von dort aus etwas anders aussieht, als wie man im Inlande gewöhnlich annimmt, so empfand er mit der Zeit nicht nur dem deutschen Reich und seinen politischen Bewegungen, sondern auch den deutschen Büchern gegenüber ein immer stärker werdendes Gefühl der Entfremdung. Er pflegte seine jüngeren Bekannten scherzhaft zu ermahnen, keine deutschen Bücher zu lesen — sie machten den Geist und den Stil verworren und schwerfällig. So schreibt er an Freiherrn Heinrich von Stein: „Gewiß, lieber Herr Doktor, Sie lesen noch zu viel Bücher, namentlich deutsche Bücher! Wie kann man nur ein deutsches Buch lesen! . . . Wagner sagte einmal von mir, ich schriebe lateinisch und nicht deutsch: was einmal wahr ist und sodann — auch meinem Ohre wohlklingt. Ich kann nun einmal an allem deutschen Wesen nur einen Anteil haben, und nicht mehr. Betrachten Sie meinen Namen:

meine Vorfahren waren polnische Edelleute, noch die Mutter meines Großvaters war Polin. Nun, ich mache mir aus meinem Halb-Deutschtum eine Tugend zurecht und nehme in Anspruch, mehr von der Kunst der Sprache zu verstehen, als es Deutschen möglich ist."

Mit dieser Mahnung, keine deutschen Bücher zu lesen, brachte er junge naive Gemüter zuweilen in Verwirrung. Ich erinnere mich, wie ein junger Verehrer ängstlich sagte: „Aber Sie schreiben ja doch selbst deutsch, Herr Professor", worauf mein Bruder lachend erwiderte: „Daran zweifle ich eigentlich, es muß ein Deutsch sein, das niemand in Deutschland versteht! Jedenfalls liest mich kein Deutscher."

Er hat es mit der Zeit immer mehr beklagt, daß er seine Bücher nicht französisch schreiben konnte. Er glaubte, daß dann die Zeit, verstanden zu werden, für ihn viel früher kommen würde. Er hielt seinen Stil und seine Gesinnungsart so viel mehr vom französischen als deutschen Geist erfüllt, daß er immer meinte, Deutsche müßten sich seine Bücher erst übersetzen. So schreibt er bei der Übersendung des „Fall Wagner" an Jakob Burckhardt: „Ich bekenne, daß die Schrift, bei dem durchaus europäisch-internationalen Charakter des Problemes, nicht deutsch, sondern französisch hätte geschrieben werden müssen. Bis zu einem gewissen Grade ist sie französisch geschrieben: und jedenfalls möchte es leichter sein, sie ins Französische zu übersetzen, als ins Deutsche" ... Noch wärmer schreibt er über seinen inneren Zusammenhang mit Frankreich und einige französische Lieblingsautoren im Herbst 1888:

„... Eine kleine Anzahl älterer Franzosen ist es, zu denen ich immer wieder zurückkehre: ich glaube nur an französische Bildung und halte alles, was sich sonst in

Europa ‚Bildung' nennt, für Mißverständnis, nicht zu reden von der deutschen Bildung ... Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe. — Daß ich Pascal nicht lese, sondern liebe, als das lehrreichste Opfer des Christentums, langsam hingemordet, erst leiblich dann psychologisch, als die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit; daß ich etwas von Montaignes Mutwillen im Geiste, wer weiß? vielleicht auch im Leibe habe; daß mein Artisten-Geschmack die Namen Molière, Corneille und Racine nicht ohne Ingrimm gegen ein wüstes Genie wie Shakespeare in Schutz nimmt: das schließt zuletzt nicht aus, daß mir nicht auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft wären. Ich sehe durchaus nicht ab, in welchem Jahrhundert der Geschichte man so neugierige und zugleich so delikate Psychologen zusammenfischen könnte, wie im jetzigen Paris: ich nenne versuchsweise — denn ihre Zahl ist gar nicht klein — die Herren Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, oder um einen von der starken Rasse hervorzuheben, einen echten Lateiner, dem ich besonders zugethan bin, Guy de Maupassant. Ich ziehe diese Generation, unter uns gesagt, sogar ihren großen Lehrern vor, die allesamt durch deutsche Philosophie verdorben sind. So weit Deutschland reicht verdirbt es die Kultur. Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich erlöst" ...

Ich weiß nicht, ob ich mit diesen Auseinandersetzungen über meines Bruders Vorliebe für Frankreichs Litteratur den Lesern dieser Einleitung etwas neues sage; vielleicht

giebt es ihnen aber die Antwort auf eine Frage, die sie sich wohl bei Herrn Lichtenbergers Schrift stellen werden: Wie kommt es, daß ein Franzose der gesamten Gedankenwelt meines Bruders so nahe steht? Der Leser wird nun selbst antworten können: Weil Nietzsche ein Deutscher mit französischer Kultur ist, weil er den tiefen träumerischen Ernst des Deutschen und die germanische Liebessehnsucht nach der Antike mit dem hellen, heitern, scharfen Verstand des Franzosen, weil er ein deutsches Herz mit französischem esprit vereinigt. Und sollten wir nicht einer solchen Mischung von deutscher Herkunft und französischer Kultur freundlich gegenüberstehen? Man denke an die Zeit unserer Großväter und noch etwas weiter zurück — wie lebten die deutschen Geistesheroen jener Zeit in der französischen Litteratur: Winkelmann, Lessing, Goethe, Herder, Wieland, wie waren sie in ihr zu Hause, mochten sie sie lieben oder nicht. Waren aber diese großen Deutschen nicht vielleicht das, was sie waren, durch jene glückliche Mischung von deutschem Wesen und französischer Kultur? Und schließlich, verdanken wir nicht dieser Vereinigung einen unserer größten Monarchen Friedrich den Großen? —

Es hatte für mich etwas Wehmütig-freudiges, als ich Herrn Lichtenbergers Buch las. Auch er muß etwas von dieser deutsch-französischen Geistesmischung haben, daß er imstande war, meines Bruders intimsten Gedankengängen in so bewunderungswürdig zarter Weise nachzugehen. Außerdem ist er Musiker und Gelehrter, und daraus mag ihm, ähnlich wie meinem Bruder, seine philosophische Lebensanschauung entstanden sein. Dieser eigentümliche Dreiklang: Wissenschaft, Kunst, Philosophie hat das Buch von Herrn Lichtenberger auf das glücklichste beeinflußt.

Vielleicht hat es aber auch noch einen anderen Grund, daß es einem Franzosen gelungen ist, das ganze Hochgebirge der Philosophie meines Bruders in scharfen Umrissen klar und deutlich vor uns hinzustellen. Wir Deutschen stehen der Beurteilung meines Bruders zu nah; über die Vorgebirge der Schriften seiner Kritiker oder sogenannten Verehrer und Ausdeuter wird uns zuweilen der Blick auf die Firnenhöhe seines Geistes genommen.

6.

In allen diesen Urteilen, die auch teilweise schon von meinem Bruder selbst veröffentlicht worden sind, zeigt er sich als französisch empfindender Mensch und nicht als Deutscher, vielleicht sogar als ein in geistigen Dingen etwas chauvinistisch empfindender Franzose. Ich erinnere mich aus dem Anfang der neunziger Jahre, daß ein Kritiker spöttisch bemerkte, mein Bruder habe Frankreich und die Franzosen deshalb so bevorzugt, weil ihm von dort die erste Anerkennung gekommen sei. Nun, und wenn dem so wäre, würde dies ein Grund zur Verhöhnung meines Bruder sein? Vielleicht könnte man darin einen Anlaß zum Spott über Deutschland finden, das seinen großen Männern, so lange sie leben und schaffen, fast immer blind gegenüber steht. In den Schulbüchern lernt man eine Fabel, daß das Genie das Urteil der Menge verachtet, daß die der Unsterblichkeit Geweihten mit dem unerschütterlichen Glauben an sich selbst auch an die Zukunft ihres Ruhmes glauben, daß ihnen die Mißgunst des Vaterlandes nur ein Stachel mehr gewesen sei, sie auf der Ruhmesbahn vorwärts zu treiben. Aber man vergißt die Jugend zu lehren, wie grenzenlos der Genius in einer solchen Vereinsamung leidet: er spricht — tiefes Schweigen,

es ist als ob er in einen luftleeren Raum spräche; er spricht lauter, schärfer, leidenschaftlicher — die Landsleute zucken höhnisch die Achseln. In der Seligkeit des Schaffens ist er der starke Held, der alles überwindet und nach keinem Genossen fragt, aber es kommen Tage, wo er sich nach Verständnis für das Geschaffene sehnt, ja danach schreit. Es giebt dunkle Stunden, wo der Genius an sich selbst zu zweifeln beginnt, wo er auf seinen schauerlich einsamen und gefahrvollen Weg der vor ihm liegt, mit Zittern und Zagen blickt, und ihn deshalb ein einziges verständnisvolles Wort (nicht etwa beleidigendes Mitleid), ein warmer treuer Händedruck mit Trost und Entzücken erfüllen würde. Mein Bruder hat unter dem toten Schweigen und eisigen Mißverstehen seines Vaterlandes tief gelitten, wenn er den Schmerz auch zu verbergen trachtete. Aber in den Briefen brach zuweilen dieser Seelenschmerz mit aller Gewalt hervor; so schreibt er z. B. an Jakob Burckhardt bei der Übersendung der „Genealogie der Moral" Herbst 1887:

. . . „Jedenfalls bin ich diese Abhandlungen Ihnen schuldig, weil sie im engsten Bezuge zu dem letztübersandten Buche („Jenseits von Gut und Böse") stehen. Es ist möglich, daß ein paar Hauptvoraussetzungen jenes schlecht zugänglichen Buches hier deutlicher herausgekommen sind; — wenigstens ging meine Absicht dahin. Denn alle Welt hat mir über jenes Buch das Gleiche gesagt: daß man nicht begreife, um was es sich handle, daß es so etwas sei wie „höherer Blödsinn"; zwei Leser ausgenommen, Sie selbst, hochverehrter Herr Professor, und andererseits einer Ihrer dankbarsten Verehrer in Frankreich, Mr. Taine. Verzeihung, wenn ich mir mitunter zum Troste sage: „ich habe bis jetzt nur zwei Leser, aber solche Leser!" — Das

sehr innerliche und schmerzhaft verwickelte Leben, das ich bisher gelebt habe (und an dem meine im Grunde stark angelegte Natur Schiffbruch gelitten hat), hat nachgerade eine Vereinsamung mit sich gebracht, gegen die es kein Heilmittel mehr giebt. Mein liebster Trost ist immer noch der, der Wenigen zu gedenken, die es unter ähnlichen Bedingungen ausgehalten haben, ohne zu zerbrechen, und sich eine gütige und hohe Seele zu bewahren gewußt haben. Es kann niemand Ihrer dankbarer gedenken hochverehrter Mann! als ich es thue."

Vielleicht war mein Bruder mit seinem liebevollen Herzen, mit dem innigen Wunsche sich mitzuteilen, nicht geeignet, so vollkommen einsam zu sein, zumal er jene Zeiten glücklichster Gemeinschaft „inter pares", mit Freunden, die er von Herzen liebte und die ihn verehrten, gekannt hatte. Alle nachfolgenden Briefe zeigen immer wieder die Sehnsucht nach Gemeinschaft, nach Verständnis und nach Freunden, die ihm gleich wären; es ist jene Armut des Reichsten, der seinen Reichtum nicht mitteilen kann. So schreibt er an Rohde im September 1884:

„Mein alter lieber Freund, ich weiß nicht, wie es zuging: aber als ich Deinen letzten Brief las und namentlich als ich das liebliche Kinderbild sah, da war mir's als ob Du mir die Hand drückteſt und mich dabei schwermütig ansäheſt: schwermütig, als ob Du sagen wollteſt ‚Wie ist es nur möglich, daß wir so wenig noch gemein haben und wie in verschiedenen Welten leben! Und einstmals — —'

„Und so, Freund, geht es mir mit allen Menschen, die mir lieb sind: alles ist vorbei, Vergangenheit, Schonung; man sieht sich noch, man redet, um nicht zu schweigen —, man schreibt sich Briefe noch, um nicht zu schweigen. Die

Wahrheit aber spricht der Blick aus; und der sagt mir (ich höre es gut genug! ‚Freund Nietzsche, Du bist nun ganz allein!'

„So weit habe ich's nun wirklich gebracht. — Inzwischen gehe ich meinen Gang weiter, eigentlich ist's eine Fahrt, eine Meerfahrt — und ich habe nicht umsonst jahrelang in der Stadt des Columbus gelebt. — —"

Auch ich, sein „treuester angeborener Jünger", wie er mich oftmals nannte, war ihm durch meine Verheiratung „abhanden gekommen" und weit von ihm weg übers Meer nach Süd-Amerika geführt worden; wie oft klagt er über seine bittere Vereinsamung und schreibt mit Sehnsucht von der glücklichen Vergangenheit, z. B. von Chur, Rosenhügel, aus, am 28. Mai 1887: „Dein guter Brief ist gestern bei mir angelangt, bei Deinem einsiedlerischen Bruder, dem von außen her selten etwas Gutes kommt und der im allgemeinen eine kleine Furcht vor der Post hat. Um so mehr freut er sich, wenn etwas kommt, was so viel Güte des Herzens verrät. Sonderbar aber scheint es mir, daß in den letzten Jahren mein Mißtrauen dergestalt überhand genommen hat, daß es wie eine Krankheit ist. Auch mir wird Jahr für Jahr schwerer; und die schlimmsten und schmerzhaftesten Zeiten meiner Gesundheit erschienen mir nicht so drückend und hoffnungsarm wie meine jetzige Gegenwart. Was ist denn geschehen? Nichts als was notwendig war, — meine Differenz mit allen Menschen, von denen ich bis dahin Vertrauen empfangen hatte, ist ans Licht gekommen: man merkt gegenseitig, daß man sich eigentlich verrechnet hat. Der eine schwankt hierhin ab, der andere dorthin, jeder findet seine kleine Herde und Gemeinschaft, nur gerade der Unabhängigste nicht, der allein übrig bleibt und vielleicht, wie in meinem Fall, gerade schlecht zu dieser

radikalen Vereinsamung taugt. — Hier in Chur habe ich noch keinen guten Tag gehabt; Das Wetter hat seinen Anteil daran, aber leider nicht den wesentlichsten. So oft gedachte ich der frohen Tage, die wir hier damals verlebten. Der Kontrast mit jetzt ist ungeheuer: Himmel! was bin ich jetzt einsam! Ich habe niemand mehr mit dem ich lachen kann, der mit mir Thee trinkt und mich lieblich tröstet!"

Ebenso ergreifend klingt ein Brief an Erwin Rhode: „Zu alledem bin ich an Freunden nicht reicher geworden: das Leben hat mir die Pflicht immer mehr mit der furchtbaren Nebenbedingung ihrer einsamen Erfüllung vorgestellt. Es ist schwer, mir nachzufühlen, ich setze beinah voraus, selbst bei Bekannten, jetzt im Groben mißverstanden zu sein und bin für jede Art Feinheit der Interpretation, ja für den guten Willen zur Feinheit schon von Herzen erkenntlich. . . Alter, lieber Freund Rohde, es scheint mir, Du verstehst Dich besser auf das Leben, dadurch daß Du Dich hineingestellt hast; während ich es immer mehr von ferne sehe — vielleicht auch immer deutlicher, immer schrecklicher, immer umfänglicher, immer anziehender. Aber wehe mir, wenn ich einmal diese Entfremdung nicht mehr aushalte! Man wird alt, man wird sehnsüchtig, schon jetzt habe ich wie jener König Saul, Musik nötig — der Himmel hat mir zum Glück auch eine Art David geschenkt. Ein Mensch, der mir gleichgeartet ist, profondement triste, kann es auf die Dauer nicht mit Wagnerischer Musik aushalten. Wir haben Süden, Sonne ‚um jeden Preis', helle, harmlose, umschuldige Mozartische Glücklichkeit und Zärtlichkeit in Tönen nötig. Eigentlich sollte ich auch Menschen um mich haben, von derselben Beschaffenheit, wie diese Musik ist, die ich liebe: solche, bei denen man etwas von sich ausruht und über sich lachen kann. Aber nicht

jeder kann suchen, der finden möchte — da sitze ich denn und warte und es kommt nichts, und schon weiß ich nichts besseres als meinem alten Freunde davon zu erzählen, daß ich allein bin."

Aus allen diesen Aufzeichnungen spricht der tiefe Schmerz über seine Vereinsamung, und ich kann nicht verhehlen, daß sie gerade in den letzten Jahren vor seiner Erkrankung einen erbitternden Einfluß auf ihn ausgeübt hat. Nach Einsamkeit sehnt sich der schaffende Genius und hat sie zur Ausführung seiner höchsten Ziele nötig; aber in den arbeitslosen Zwischenzeiten hätte mein Bruder, der so ungewöhnlich die Gabe der Liebenswürdigkeit und das Talent besaß, aus jedem Wesen das Höchste und Beste herauszulocken, einen Kreis begabter Menschen um sich versammeln müssen, die ihm für seine Gedankenwelt Verständnis entgegenbrachten. Nun hat ihm aber in den Jahren von 1886 bis zu seiner Erkrankung überhaupt jeder mündliche Austausch über seine höchsten Probleme gefehlt, und was aus Deutschland von Urteilen über seine Schöpfungen zu ihm drang, zeigte nur Unverstand, Spott und Hohn. Selbst ein so zu Milde und Wohlwollen geneigtes Herz, wie das meines Bruders, wird sich allmählich unter einem solchen Mangel an Verständnis von seiten seiner Landsleute verbittern müssen. „Überall sonst habe ich Leser, lauter ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere; ich habe sogar wirkliche Genies unter meinen Lesern. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris, in New York — überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europas Flachland — Deutschland . . ." Alle diese fremden Leser konnten ihn nicht für die Vernachlässigung seines Vaterlandes trösten: „Zehn Jahre: und niemand in Deutschland hat sich eine

Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu verteidigen, unter dem er vergraben lag; ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts und Mut hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte . . . An welcher deutschen Universität wären heute (1888) Vorlesungen über meine Philosophie möglich, wie sie letztes Frühjahr der damit noch einmal mehr bewiesene Psychologe Dr. Georg Brandes in Kopenhagen gehalten hat?" Und wenn ihn schließlich das eisige Mißverstehen, die höhnische Abwehr seiner Landsleute und die dadurch hervorgerufene grenzenlose Vereinsamung ungerecht gegen sein Vaterland machte, wenn er in Deutschland nur noch ein Hindernis für alle welthistorischen Bewegungen zur Geistesfreiheit, für alle großen und freien Geister überhaupt sah — wer wollte ihm daraus einen Vorwurf machen? — Seine schärfsten Bemerkungen gegen Deutschland, Wagner und Christentum finden sicherlich in der Bitterkeit der Vereinsamung ihre Erklärung. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich nicht etwa behaupte, daß seine Stellung zu den Problemen selbst sich dadurch verändert hätte, sondern nur: daß er eine mildere Ausdrucksform dafür gefunden haben würde. Man vergl. z. B. die Ausführungen über das Christentum im „Jenseits von Gut und Böse", die aus dem Sommer 1885 stammen, wo er der Gegenwart noch nicht so vollkommen entfremdet war, mit den späteren aus dem „Antichrist", und man wird begreifen, wie ich es meine. Vielleicht wenn er nicht so ganz außerhalb jedes Zusammenhangs mit den gegenwärtigen Verhältnissen gestanden hätte, würde er die Keime zu dem, was ihm als im höchsten Grade wünschenswert erschien, schon hie und da entdeckt haben: z. B. prachtvolle junge Menschen, die imstande ge-

wesen wären, sein Ideal des vornehmen Menschen zu verwirklichen um der zukünftigen Jugend Lehrer und Vorbild zu sein. Er würde gemerkt haben, daß die Sehnsucht nach Melodie, nach einem neuen Mozart in tausend Herzen schlummerte, daß man schon überall erkannt hatte, daß Wagner ein Ende und kein Anfang war, daß die „Gefahr Wagner" als überwunden betrachtet werden konnte und daß die jungen Künstler nichts sehnlicher wünschten, als eine Musik für die ausgesuchtesten Ohren zu schaffen, eine Musik wie sie mein Bruder wollte: „Daß sie heiter und tief ist, wie ein Nachmittag im Oktober, daß sie eigen, ausgelassen, zärtlich, ein kleines süßes Weib von Niedertracht und Anmut ist." Wenn diese „Musik des Südens" bisher sich noch nicht verwirklicht hat, so liegt es gewiß nicht an dem Einfluß Wagners und dem Wollen der Künstler!

Und selbst sein Kampf gegen das Christentum würde vielleicht eine andere Form angenommen haben, denn auch das ist nicht mehr einheitlich, sondern gar verschiedenartig gefärbt: an manchen Orten so lau und opportun, daß es eines leidenschaftlichen Kampfes sicher nicht bedarf, um es umzuwerfen, an anderen Stellen dagegen zeigt es sich von einem neuen tapferen und lebensfrohen Geist durchdrungen, der vielleicht weniger mit den Vorschriften des Stifters des Christentums, als mit den Lehren des Zarathustra verwandt ist. Mein Bruder kannte leider hauptsächlich das beengte, wie er sich scherzhaft ausdrückte: „königlich preußische" Christentum aus der Mitte dieses Jahrhunderts: „Welch schlechte Luft blies mich an, als ich Kind war! Wann waren die Deutschen dumpfer, ängstlicher, muckerhafter, kriecherischer, als in jenen fünfziger Jahren!" Das ist gerade die Gefahr der Einsamkeit, daß sie die Dinge in einem anderen Licht zeigt, als wie sie wirklich sind, und für den Genius ist die Gefahr

größer, als für jeden anderen, denn er — „ein Ungeheuer von Kraft, welches nach einem Ungeheuer von Aufgabe verlangt“ — ist selbst in Hinsicht auf alles ihm Feindliche schöpferisch thätig. Er schafft sich das, was er bekämpft, zu etwas Grandiosem im Schlimmen und Verderbenbringenden um!

7.

Wir haben nun die Reihe der Einflüsse, die auf meinen Bruder gewirkt haben, an uns vorüberziehen lassen: Griechentum, Ritschl, Schopenhauer, Wagner, Pascal, Montaigne, Stendhal, Goethe, Emerson, Burckhardt, Gobineau, Stifter, Byron, Heine, französische Kultur und — Vereinsamung! Es ist keine abgeschlossene Liste, die ich hier bringe, es fehlt noch mancher und manches, von welchem mir das Material, seinen Einfluß zu schildern, nicht zur Hand war; immerhin glaube ich das Hauptsächlichste erwähnt zu haben. Vielleicht möchte mancher Leser noch hinzufügen: „und Krankheit“. Gewiß hat diese einen großen Einfluß auf meinen Bruder ausgeübt, nur in ganz anderer Weise als man vermutet. Hier wende ich mich an alle Migräneleidenden als Sachverständige. Migräne war nämlich das Leiden, das meinen Bruder quälte, und sie hat die Eigentümlichkeit, schmerzhafter zu sein, als manche tödliche Krankheit, den davon Befallenen aber plötzlich wieder zu verlassen. Dann fühlt er sich himmlisch wohl, wie neugeboren, in einem kleinen Glücksrausch der Genesung und der Gesundheit. In solcher Stimmung ist vieles des Schönsten, das mein Bruder geschrieben hat, entstanden. Wäre das Leiden nicht so qualvoll, verhinderte es nicht während seiner Dauer jede geistige Thätigkeit und verführte es nicht den daran Leidenden, sich durch allerhand

scharfe Mittel, die schließlich dem ganzen Organismus schaden müssen, davon zu befreien, so könnte es der Philosoph als eine äußerst lehrreiche Krankheit bezeichnen. —

Von all den obengenannten Lehrern und Erziehern ist etwas auf meinen Bruder übergegangen, aus allen diesen Elementen hat er Kraft gezogen, um zu jenem stolzen Baum emporzuwachsen, der uns jetzt durch seine Eigenart entzückt. Mein Bruder liebte es sehr, seiner Ideale zu gedenken, und ganz wie Goethe meinte auch er: „Man spricht immer von Originalität, aber was will das sagen? — Wenn ich sagen könnte, was ich alles großen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bleibt nicht viel übrig." Wenn er später mit einem gewissen Stolz auf seine eigene Bedeutung, auf die Originalität seiner Behandlung alter Probleme hinwies, so war das nur eine Art Verteidigung gegenüber dem übelwollenden Mißverstehen seiner Landsleute. Im übrigen lag es in den Ergebnissen seiner Philosophie, daß er nicht auf die Neuheit des Gedankens den Accent legt, sondern darauf, was durch die Verbindung einer eigenartigen Persönlichkeit mit diesem Gedanken von neuem entsteht.

Mein Bruder war seinen Lehrern, Erziehern und Idealen unendlich dankbar, immer sprach er von ihnen und konnte sich nicht genug thun, sich privatim oder öffentlich mit ihnen auseinander zu setzen. Und wer recht zu lesen versteht, der fühlt selbst aus seinem Zorn den früheren Idealen gegenüber noch die alte heiße Liebe heraus. Wenn dieser Zorn z. B. Wagner gegenüber hart und ungerecht klingt, so darf man nicht den tiefen Schmerz der Enttäuschung vergessen, den Wagner meinem Bruder bereitet hat. In Wagner erschien ihm endlich einmal einer jener außerordentlichen Menschen, der das, was meinem Bruder

vorschwebte, hätte verwirklichen können; aber er hielt in seiner Bahn inne und wagte nicht, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Und nicht nur das, er stellte sich auch noch mit der ganzen fascinierenden Gewalt seines Einflusses als ein Hindernis für die Weiterentwicklung meines Bruders in den Weg. So wurde ihm Wagner zur bittersten Enttäuschung, nachdem er ihn zuerst als sein höchstes Ideal gepriesen hatte. Aber trotz aller Entfremdungen hat mein Bruder Wagner mehr geliebt, als irgend ein menschliches Wesen, und diese leidenschaftliche Liebe bricht immer wieder zwischen Zorn und Empörung hindurch; noch wenige Wochen vor seiner Erkrankung faßt er im „Ecce homo“ alles zusammen, was ihm Wagner gewesen ist; er feiert in innigsten Worten den Mann, der den gewaltigsten Einfluß auf ihn ausgeübt hat: „Ich denke, ich kenne besser als irgend jemand das Ungeheure, das Wagner vermag, die fünfzig Welten fremder Entzückungen, zu denen niemand außer ihm Flügel hatte; und so wie ich bin, stark genug um mir auch das Fragwürdigste und Gefährlichste noch zum Vorteil zu wenden und damit stärker zu werden, nenne ich Wagner den großen Wohlthäter meines Lebens. Das, worin wir verwandt sind, daß wir tiefer gelitten haben, auch an einander, als Menschen dieses Jahrhunderts zu leiden vermochten, wird unsere Namen ewig wieder zusammenbringen; und so gewiß Wagner unter Deutschen bloß ein Mißverständnis ist, so gewiß bin ich's und werde es immer sein.“ —

Wir sehen aber aus der Zusammenstellung der Einflüsse, die auf meinen Bruder thatsächlich gewirkt haben, daß in der Öffentlichkeit mit Ausnahme von Schopenhauer und Wagner bisher nur falsche Persönlichkeiten genannt worden sind. Wir können ziemlich schnell über

sie hinweggehen, da schon Herr Lichtenberger sich darüber ausführlich ausgesprochen hat. Ich möchte aber nochmals erwähnen, daß, wenn mein Bruder mit einigen seiner Zeitgenossen mehrere Überzeugungen teilt, damit noch nicht gesagt ist, daß er sie von diesen übernommen habe. Ich verweise hier, um mich nicht zu wiederholen, auf die Auseinandersetzungen über Blanqui, Le Bon, Stirner und auf die allgemeinen Schlußworte des Anhangs von Herrn Lichtenberger. Auch ist damit, daß jemand eine Idee früher koncipiert und ausspricht, noch durchaus nicht gesagt, daß er mit diesem Gedanken gerade Einfluß ausübt. Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß die Persönlichkeit eines Genies und die Kraft, sich selbst in seinen Werken deutlich auszudrücken, gerade das ist, was die erstaunliche Gewalt eines Einflusses erklärt. Der große Mensch und der große Gedanke muß zusammenkommen, um eine tiefe, umwälzende Wirkung hervorzurufen. Man vergleiche z. B. Stirner mit meinem Bruder! A. Riehl bemerkt deshalb auch sehr treffend, daß es einen großen Mangel an Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, verriete, diese beiden auf gleiche Stufe zu stellen; es hieße nichts anderes „als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer litterarischen Kuriosität zusammenstellen."

Daß weder Blanqui, noch Dr. Le Bons Schriften meinem Bruder bekannt waren, als ihm Anfang August 1881 in Sils-Maria „6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen, bei einem mächtigen aufgetürmten pyramidalen Block unweit Surlei der erste Blitz des Zarathustra-Gedankens, der Gedanke der ewigen Wiederkunft aufleuchtete", ist schon an anderer Stelle erwähnt worden. Für mich ist diese Thatsache

ein Beweis mehr, daß bestimmte Ideen und Schlußfolgerungen, durch wissenschaftliche Ergebnisse vorbereitet, gewissermaßen in der Luft liegen und zu gleicher Zeit an verschiedenen Stellen unabhängig von einander auftauchen können. Daß der gleiche Wissens- und Bildungsgrad gleiche Fertigkeiten und Vorstellungen hervorruft, kann man allgemein beobachten: ich habe bei den Eingeborenen von Südamerika Gebräuche, künstlerische Ausschmückung von Naturprodukten vorgefunden, die ein Reisender bei einem Volksstamm mitten in Afrika sehr ähnlich entdeckte; ich glaube nun, daß diese Erscheinung nicht nur für die niederen Bildungsstufen, sondern auch für die allerhöchsten zutrifft. Übrigens hebt auch Henri Lichtenberger hervor, daß die Idee der ewigen Wiederkunft von den drei verschiedenen Urhebern ganz unabhängig von einander aufgestellt worden ist, daß sie aber erst durch meinen Bruder ihre gewaltige Tragweite erhalten hat. Im übrigen giebt der aus dem Buchhandel zurückgezogene XII. Band der Gesamtausgabe von meines Bruders Werken, in dem die Schrift „Die Wiederkehr des Gleichen" in wissenschaftlich ganz verfehlter Weise veröffentlicht worden ist, keine zuverlässige Vorstellung davon, was mein Bruder wirklich darüber gedacht und niedergeschrieben hat.*)

---

*) Der damalige Herausgeber Dr. Fritz Kögel hat, ohne von den späteren noch unentzifferten Manuskripten Kenntnis zu nehmen, den Inhalt eines geschriebenen Heftes meines Bruders aus dem Sommer 1881 unter eine nicht dazu gehörige Disposition gebracht. Der Inhalt der Kapitel paßt nicht zu den Überschriften und das fünfte Kapitel hat mit den vier ersten keinen Zusammenhang. Das von Dr. Kögel zusammengestellte Manuskript flößte mir von vornherein Mißtrauen ein und ich hatte zur Prüfung, ehe es veröffentlicht

Schließlich könnte man sogar sagen, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen meinem Bruder schon viel früher bekannt gewesen wäre, da er ihn in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung selbst als Meinung der Pythagoreer anführt —*) wie schon A. Riehl in seiner Schrift über meinen Bruder erwähnt, der darum auch meint, daß mein Bruder diesen Gedanken früher als er selbst angiebt, gekannt und nur wieder vergessen habe. Erst nach dem Erscheinen der Schlußbände der Gesamtausgabe wird es möglich sein, sich über den Gedankenkreis, den mein Bruder an die Wiederkunft aller Dinge knüpfte, ein abschließendes Urteil zu bilden. Frau Lou Andreas erwähnt in ihrem Buch „Friedrich Nietzsche in seinen Werken" Seite 224, daß sie mit ihm mehrere mündliche Kontroversen

---

wurde, die Zuziehung eines zweiten sachverständigen Herausgebers gewünscht. Dr. Kögel erhob dagegen Schwierigkeiten, so daß schließlich der XII. Band ohne eine solche Nachprüfung gedruckt wurde. Ich selbst war zuerst durch die tödliche Krankheit meiner Mutter und dann durch eigene Krankheit verhindert, die Sache genauer zu untersuchen; nachdem unterdessen aber verschiedene Kritiker, so z. B. in der „Zukunft" und in der „Frankfurter Zeitung", sich über diese wunderliche und dürftige Veröffentlichung, die jeden aufrichtigen Nietzsche-Verehrer enttäuschen mußte, mit Erstaunen und Mißfallen ausgesprochen hatten, sah ich mich im Dezember 1898 genötigt, die Verlagsfirma zu veranlassen, den XII. Band aus dem Buchhandel zu ziehen. Meinem Bruder, der gerade die Veröffentlichung dieses Gedankens in der vollkommensten, vielleicht sogar nur in poetischer Form gewünscht hätte, würde es empört haben, diese ersten embryonalen Gedankenäußerungen ohne die Zuziehung der späteren sie vervollkommnenden veröffentlicht zu sehen. Die vier ersten Kapitel der „Wiederkunft des Gleichen" gehören zur „Fröhlichen Wissenschaft", das fünfte Kapitel ist eine Art Selbstgespräch nach dem ersten Aufleuchten des ewigen Wiederkunftsgedankens.

*) W. I., S. 289.

darüber gehabt und eine Reihe von Briefen gewechselt habe. Leider haben aber diese Unterredungen niemals stattgefunden und der erwähnte Briefwechsel hat niemals existiert. Mein Bruder hat ein einziges Mal Frau Andreas gegenüber eine Andeutung gemacht, war aber auf einen so vollkommenen Mangel an Verständnis gestoßen, daß er hinfort darüber schwieg. In Beziehung auf seine sämtlichen Hauptgedanken schreibt mein Bruder an Frau Andreas: „Es steht ganz so wie mit Freund Rée — ich kann weder mit Ihnen, noch mit ihm ein Wort von dem sprechen, was mir am meisten am Herzen liegt. Diese erzwungene Lautlosigkeit ist mir mitunter fast zum Ersticken." —

Übrigens scheint mir gerade der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen eines der deutlichsten Beispiele zu sein, was mein Bruder darunter versteht, wenn er davon spricht, alte Probleme in ein neues Licht zu stellen. Dieser alte Gedanke, daß eine gleiche Konstellation der Gestirne den ganzen Weltprozeß wieder und wieder hervorrufen könne, und Ursache und Wirkung so eng verkettet wären, daß sich auch alle Vorgänge in der gleichen Weise wieder abspielen müßten, machte erst dann auf meinen Bruder einen so gewaltigen, vollkommen neuen Eindruck, als er dieses grandiose Schauspiel der ewigen Wiederkehr aller Dinge als die Besiegelung und die höchste Form der Bejahung des Lebens empfand.

Daß Herr Jordan den Anspruch erhebt, den Gedanken des Übermenschen früher geprägt zu haben, als mein Bruder, macht einen etwas wunderlichen Eindruck. Warum hat man von diesem Gedanken des Herrn Jordan so wenig oder nichts gewußt, ehe ihn mein Bruder als ein neues Ziel der Menschheit hingestellt hat? Wenn meines Bruders Ideen denen Jordans ähnlich sind, so kommt dies daher,

daß beide aus den Ergebnissen der modernen Naturanschauung ähnliche Konsequenzen gezogen haben. Mein Bruder hat niemals die Jordanschen „Nibelungen" selbst gelesen, aber Anfang der siebziger Jahre ein Stück daraus vortragen hören; es machte ihm damals keinen Eindruck, weil er ganz unter dem Einfluß von Wagners Nibelungen stand, und neben dieser neuen Form der alten Epen nur die Hebbelsche Dichtung schätzte. Mein Bruder glaubte damals, daß Jordan Wagnerische Ideen in schwächerer Form brächte. Im Winter 1872 hat sich mein Bruder, gelegentlich eines flüchtigen persönlichen Kennenlernens, oberflächlich mit Jordans Dichtungen beschäftigt, später sind sie ihm nie wieder in die Hände gekommen. Wenn ich dergleichen Behauptungen mit einiger Sicherheit aufzustellen wage, so darf man nicht vergessen, daß seit dem Jahre 1873 die Augen meines Bruders der Schonung bedurften und ich deshalb jahrelang eine Art Bibliothekar für ihn war, der seine Büchereinkäufe und Austausche besorgte, mit ihm überlegte wer ihm dieses oder jenes Buch vorlesen könnte und nach einer Trennung mit ihm rekapitulierte, was er inzwischen gelesen oder gekauft hatte. Von 1886—1888 kann ich mich nur auf Briefe und Rechnungen stützen, was aber für die deutsche Lektüre ziemlich ausreicht, da mein Bruder von da an bis zu seiner Erkrankung nie wieder nach Deutschland gekommen ist und in Genua, Nizza, Sils-Maria und Turin spezifisch deutsche Bücher, besonders Dichtungen, in den Buchhandlungen und Lesezimmern nicht zu finden sind.

Daß Dr. Paul Rée Einfluß auf meinen Bruder gehabt haben sollte, ist schon in Friedrich Nietzsches Leben und in der Schrift des Herrn Lichtenberger abgelehnt worden, so daß es keiner weiteren Erwähnung bedarf.

Es ist ferner vielfach behauptet worden, daß mein Bruder Stirner gelesen haben müsse. Mit vollster Sicherheit kann ich bis jetzt aus bestimmten äußerlichen und innerlichen Gründen sagen, daß er dessen Buch nicht in der Hand gehabt hat, und alle Nachforschungen, welche ich in dieser Richtung angestellt habe, ergaben das gleiche Resultat. Erst kürzlich erwähnte Professor Dr. Joël in einem ausgezeichneten Artikel über Stirner, daß mein Bruder ihn „wirklich gelesen" habe; auf meine Bitte war Herr Professor Joël so liebenswürdig, nochmals genaue Nachforschungen nach dem Ursprung jenes Gerüchts anzustellen, aber auch hier fand sich keinerlei Beweis für die wirkliche Lektüre. Herr Professor Joël wurde sogar von den betreffenden Persönlichkeiten, die ihm die Nachricht übermittelt hatten, gebeten, mir ihre Namen nicht zu nennen. Er schrieb mir, daß er bei einem Wiederabdruck dieses Artikels in einem Sammelband das „wirklich gelesen" streichen würde. Nichts lag übrigens meinem Bruder ferner als die Lektüre eines Buches zu verschweigen — in dem Fall aber, daß er darin ähnliche Gedanken wie die seinigen entdeckte, fühlte er sogar das dringende Bedürfnis, sich mit dem Autor öffentlich oder privatim in unzähligen kleinen Notizen auseinanderzusetzen, wie er es mit Renan, Carlyle, Darwin, von Hartmann u. a. gethan hat. Außerdem war mein Bruder schon durch sein schlechtes Gedächtnis genötigt sich Notizen zu machen, die sich deshalb in Hinsicht auf alle Bücher, die er irgendwie in Betracht zog, in seinen Niederschriften reichlich finden. Das ist gerade für die Herausgeber eine große Schwierigkeit und erfordert eine ungewöhnliche Belesenheit, die eignen Gedanken des Autors nicht mit den notierten Wendungen andrer Schriftsteller zu verwechseln. Wird mir die Lektüre Stirners durch irgendeine handschriftliche Notiz bewiesen,

so will ich gern daran glauben, bis dahin muß ich aber nach dem gesamten entzifferten Material, das den Herren Herausgebern und mir bisher durch die Hände gegangen ist, daran zweifeln. Ich habe nicht das geringste Interesse, die Lektüre Stirners von seiten meines Bruders zu bestreiten, denn das Lesen eines Buches verwandelt Originalität noch nicht in Abhängigkeit; aber ich verwahre mich mit allen Kräften gegen die Unterstellung, als ob mein Bruder Stirner gelesen und dies absichtlich verschwiegen haben könnte. In Summa: es ist ein großer Unterschied ob man einem weniger bekannten Denker gern das Verdienst nachträglich sichern möchte, einen wichtigen Gedanken auch (mit oder selbst vor einem andern maßgebenden Geist) koncipiert zu haben, oder ob man die Behauptung aufstellt, jener Geist zweiten Ranges habe diesen Geist allerersten Ranges direkt „beeinflußt".

Es ist unmöglich, all das Falsche, was in der Öffentlichkeit über meinen Bruder verbreitet wird, zu widerlegen; man könnte einen dicken Band mit Widerlegungen füllen — und es würde doch nichts nützen. Aber in den letzten Jahren scheint sich allmählich eine objektivere Meinung Bahn zu brechen; mit aufrichtiger Freude begrüßte ich z. B. die Urteile über meinen Brüder in der Ueberweg-Heinze'schen Geschichte der Philosophie, III zweiter Band (achte Auflage). Solche gerechte Würdigung dient mehr zum Verständnis meines Bruders, als die Schriften sogenannter „Anhänger", die einzelne seiner Ansichten noch zu überbieten suchen und ihn dadurch nur unverständlich machen oder — kompromittieren.

Ein unsagbar grausames Geschick hat meinen geliebten Bruder mitten in der Arbeit an seinem Hauptwerk getroffen. Wir wissen nicht, wohin ihn seine Ent-

wicklung noch geführt hätte, wir können nur noch durch die gewissenhafteste Zusammenstellung der Bruchstücke dem großen Geist unsere innige Liebe und Verehrung ausdrücken und dadurch ungefähr wenigstens die Richtung seiner Geistesbahn angeben. Aber immer nagt an unserem Herzen jener unaussprechlich tiefe Schmerz, daß der Hochverehrte sein letztes Wort nicht sagen durfte und nicht das Ziel seiner Sehnsucht, den milden Sonnenglanz der Weisheit des Alters erreichen konnte: „Beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf einem Bergrücken des Lebens, — so wollte es die Natur.“ Ja, so hätte das Schicksal es auch mit ihm wollen sollen: „dem Lichte zu — seine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis — sein letzter Laut!“

Nietzsche-Archiv.

Weimar, März 1899

Elisabeth Förster-Nietzsche.

Die Philosophie Friedrich Nietzsches

von

Henri Lichtenberger
Professor an der Universität Nancy.

I. Buch.

Nietzsches Charakter.

1.

Man würde sich, glaube ich, eine sehr falsche Vorstellung von Nietzsche machen, wenn man seine Werke ausschließlich als Darlegung einer philosophischen Theorie ansähe und sich nur damit befaßte, die Ideen, die sich ohne ersichtlichen Gesamtplan in den acht Bänden seiner Werke verstreut finden, in ein möglichst zusammenhängendes und logisches System zu bringen. Man hat zweifellos das Recht, sich ein derartiges „System" zu konstruieren; es ist nach meinem Gefühle sogar unerläßlich, diese synthetische Arbeit zu unternehmen, wenn man Nietzsche als Denker gerecht werden will und sich nicht damit zufrieden giebt, ihn als talentvollen Schriftsteller und durchdringenden Moralisten, als „Verfasser glänzender verstreuter Einzelgedanken" oder genialen Aphoristiker oberflächlich abzufertigen. Aber ehe man Nietzsches Lehre studiert, ist es nötig, sich ganz mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß sie — nach eigenem Zugeständnis ihres Schöpfers — weniger eine Sammlung abstrakter Wahrheiten von allgemeiner Tragweite, als das lebendige Abbild eines individuellen Charakters, eines sehr eigenartigen Temperamentes, daß sie die aufrichtige und leidenschaftliche Konfession einer Seele seltenster Art ist.

Nietzsches Philosophie ist zunächst ausgesprochen individualistisch. „Was sagt dir dein Gewissen?" fragt er sich. „Du sollst werden, der du bist." *) Der Mensch soll vor allem sich selbst, seinen Körper, seine Instinkte, seine Fähigkeiten von Grund aus kennen lernen, dann soll er seine Lebensregeln nach seiner Persönlichkeit einrichten, sein Streben nach seinen erblichen oder erworbenen Eigenschaften bemessen, den größtmöglichen Nutzen aus seinen natürlichen Gaben und den äußeren Ereignissen ziehen, die der Zufall ihm zubringt, und endlich die Natur durch Kunst verbessern, soweit es irgend geht, um seinem Leben Charakter und Stil zu geben. Jeder entledigt sich dieser Aufgabe, so gut er kann; es giebt keine allgemein gültigen Regeln, sich selbst zu finden. Die natürliche Ungleichheit der Individuen ist eine der Grundlagen Nietzschischen Denkens: jeder soll sich selbst seine Wahrheit und Moral schaffen; was für den einen gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist, ist es nicht notwendig für den anderen. Alles, was der Denker thun kann, ist also zuletzt, die Geschichte seiner Seele zu erzählen, zu sagen, auf welche Weise er sich selbst entdeckt, in welchen Ansichten er die innere Befriedigung gefunden hat, und durch sein Beispiel seine Zeitgenossen anzuspornen, ihm nachzuthun, sich selbst zu suchen — und zu finden. Aber er hat streng genommen keine Lehre; er will nicht der Hirt einer gelehrigen Herde sein.

„Allein gehe ich nun, meine Jünger!" sagt Zarathustra zu seinen Getreuen. „Auch Ihr geht nun davon und allein! So will ich es.

Wahrlich, ich rate Euch: geht fort von mir und wehrt Euch

*) Werke V 205. Ich citiere Nietzsche nach der ersten Auflage der Gesamtausgabe seiner Werke (W), bisher 12 Bände (Leipzig 1895—97).

gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt Euch seiner. Vielleicht betrog er Euch . . .

Ihr sagt, Ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!

Ihr hattet Euch noch nicht gesucht: da fandet Ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.

Nun heiße ich Euch, mich verlieren und Euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren".*)

Und wie sich Nietzsche von allen Dogmatikern dadurch unterscheidet, daß er nicht vorgiebt, den Menschen ein neues Credo, ein neues System bewiesener Lehren zu bringen, so unterscheidet er sich auch von der Mehrzahl der Philosophen und Gelehrten dadurch, daß er sich nicht lediglich an den Verstand seiner Leser, sondern an den ganzen Menschen wendet. Für den menschlichen Verstand, für alles, was man „Seele", „Geist", „Ich" nennt, hat er nur sehr geringe Ehrfurcht. Empfindungsvermögen und Intellekt sind ihm nur die Werk- und Spielzeuge einer geheimen Macht, die sie beherrscht und zu ihren Zwecken benutzt. „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er."**) Der Leib mit seinen Instinkten, mit dem „Willen zur Macht", der ihn beseelt, das ist, was Nietzsche „die große Vernunft" des Menschen nennt; seine „kleine Vernunft", mit der er sich so gerne brüstet, mit deren souveräner Freiheit er so oft prahlt, ist ihm nur ein kostbares, aber unvollkommenes und leicht verletzliches Werkzeug, dessen sich das Selbst bedient, um seine Macht zu erweitern. Soll

*) W. VI, 114 u. flg. **) W. VI, 47.

ein Mensch im stande sein, auf einen anderen Einfluß auszuüben, so ist es unbedingt notwendig, daß seine Stimme bis zu diesem geheimnisvollen Selbst dringt; alles übrige ist völlig belanglos. Nichts ist vergeblicher, als sich darauf zu verbeißen, ein philosophisches System logisch zu entwickeln, als sich in den Kopf zu setzen, die Intelligenz mit Vernunftgründen bezwingen zu wollen. Die Urteile höchsten Ranges, welche unser Leben lenken, unser Handeln bedingen und die „Tafel der Werte" festsetzen, wie Nietzsche es nennt, kurz, die Gut und Böse bestimmen, lassen sich nicht demonstrieren; der Mensch „erlebt" sie irgendwie, und die besten sind die, welche die Entwicklung der Art oder des Individuums am meisten begünstigen. Für Nietzsche ist ein Buch also vor allem eine That. Wenn er auf seine Zeitgenossen einzuwirken trachtet, so geschieht dies nicht durch seine Kenntnisse noch Wissenschaft, nicht durch das allgemeine, unpersönliche, was in ihm ist, sondern im Gegenteil durch seine Persönlichkeit und sein gesamtes Wesen. Er tritt nicht allein als Denker, sondern auch als Prophet auf. Er sagt den Menschen nicht: Ich bringe euch die Wahrheit — eine unpersönliche, allgemein gültige Wahrheit, unabhängig von dem, was ich bin —, vor der sich jede menschliche Vernunft zu beugen hat? Sondern im Gegenteil: „Hier bin ich mit meinen Instinkten, meinen Meinungen, meinen Wahrheiten und ohne Zweifel auch meinen Irrtümern; so wie ich bin, sage ich Ja zum Dasein, zu allen seinen Freuden, wie zu allen seinen Leiden; seht zu, ob ihr euer Glück nicht auch in den Gedanken findet, die das meine ausmachen." Während die Mehrzahl der Philosophen ihre Ehre darein setzt, sich zu entselbsten, sich ihres Ich zu entledigen und ihr „Auge Licht werden zu lassen", wie Goethes schöner Ausdruck lautet, macht Nietzsche gerade seine Persönlichkeit zum

Angelpunkte seiner Philosophie. Er bringt sein Leben damit zu, sich zu suchen und uns das Ergebnis dieses Suchens mitzuteilen. Seine Philosophie ist also vor allem die Geschichte seiner Seele. Zarathustra, dieses Idealbild eines Denkers und Propheten, dessen moralische Persönlichkeit er in seinem berühmtesten Werke mit so ergreifender Poesie schildert, ist zugleich die Verkörperung seines Dichtens und Trachtens, und auch sozusagen der lebendige Beweis seiner Lehre. Wir werden also mit der Prüfung seiner Persönlichkeit, wie sie sich uns in seinen Werken und den Erinnerungen seiner Freunde und Verwandten offenbart, diese Studie beginnen.

2.

Nach einer ziemlich unsicheren Überlieferung, die aber Nietzsche für authentisch zu halten liebte, stammt er und die Seinen von einer polnischen Grafenfamilie Niëtzky ab, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts infolge religiöser, gegen die Protestanten gerichteter Verfolgungen nach Deutschland geflüchtet war. Und in der That scheint uns die Annahme ziemlich wahrscheinlich, daß „adeliges Blut“ in Nietzsches Adern floß. Vielleicht hülfe uns dies zur Erklärung seiner vorwiegend aristokratischen Instinkte, die in seiner sehr ehrbaren, aber schlicht bürgerlichen Umgebung, aus der er hervorgegangen war, etwas ungewöhnlich waren. Nietzsche war der Sohn eines preußischen Landpfarrers. Doch von Kindesbeinen an erscheint er uns, wie wir den Berichten seiner Schwester gerne glauben, als eine außergewöhnliche Natur, die zugleich sehr energisch, sehr verfeinert und sehr leidenschaftlich war und durch viele Züge an das Ideal des „Herrn“ gemahnt, des „wohlgebornen“ Menschen, dessen Instinkte und moralische

Glaubenssätze er später mit solcher Vorliebe beschreiben sollte. Schon als junger Knabe lernt er sich zu beherrschen, jederzeit Herr seiner selbst zu bleiben und physischem Schmerze stoisch zu trotzen; er zeigt sich als peinlichen Beobachter der Form und der guten Manieren, er ist ehrerbietig gegen andere und vergißt doch niemals die Selbstachtung, er sucht gern die Einsamkeit auf und sondert sich von seinen Kameraden ab, denen er frühzeitig durch Würde in Haltung und Benehmen Respekt einflößt; aber er hängt dafür mit ganzer Seele an einigen erwählten Freunden. Endlich bemerkt man an ihm einen instinktiven Widerwillen gegen alle Gemeinheit, eine Furcht vor jeder zweifelhaften Berührung, eine beständige Pflege peinlichster Sauberkeit im physischen wie im moralischen Sinne, und Schauder und Verachtung vor jeder Art von Lüge und Heuchelei. „Ein Graf Niëtzky darf nicht lügen", sagte er als Kind zu seiner Schwester. Und diese aristokratischen Tendenzen, die schon beim Kinde durchbrechen, entwickeln sich mehr und mehr beim fertigen Manne, um schließlich seiner moralischen Persönlichkeit ihr charakteristisches Gepräge zu geben. In seinem Leben wie in seinen Schriften offenbart er uns einen heldenhaften und herrischen Willen, ein liebevolles und leidenschaftliches Herz, und einen zarten Geist von ungemeiner Empfindlichkeit für Schönheit wie gegen Gemeinheit, für Harmonie wie gegen jede Dissonanz.

Nietzsche war vor allem, wie wir uns sagen müssen, eine Seele ungewöhnlichster Art. Er haßte alles, was Schwäche, Hinzögern und Halbheit heißt. Eine der gewaltigsten Figuren Ibsenscher Dramatik ist jener Pastor Brand mit seinem Wahlspruch „Alles oder nichts", an dem er unerschütterlich festhält. Er verfolgt den Weg, den er sich vorgezeichnet hat, ohne sich jemals durch ein Hindernis

aufhalten zu lassen, erbarmungslos gegen sich selbst, wie gegen die andern; er opfert seinem höchsten Willen ohne Zagen sein Glück, seinen guten Ruf, sein Leben und noch mehr, das Glück und Leben seines Weibes und Kindes; unentwegt erklimmt er sein Golgatha Stufe für Stufe, mit blutigen Füßen, mit zerrissenem Herzen, erhaben und furchtbar, bewundernswert und beunruhigend zugleich, bis die Zeit endlich kommt, wo seine wunde und überspannte Seele im Tode Frieden und Beruhigung findet. Wie Brand ist Nietzsche der Mensch des „Alles oder nichts"; wie Er, geht er bis ans Ende seines Willens, ohne sich jemals aufhalten zu lassen. Aber da er kein Mann der That, sondern eine kontemplative Natur ist, wird sein Heroismus nicht so sichtbar, nicht so sinnfällig. Da wir nicht gewöhnt sind, die Angelegenheiten des Geistes tragisch zu nehmen, so können wir uns nur schwer vorstellen, wie der Heldenmut des Soldaten, des Missionars, des Forschers, die für das Vaterland, den Glauben, die Wissenschaft leiden und sterben, vom Heroismus des Philosophen aufgewogen werden könnte, der seine trautesten Illusionen, seiner Bewunderung liebste Gegenstände den Forderungen seines unnachsichtlichen Verstandes zum Opfer bringt und sich zwingt, seine Gedanken bis zu Ende zu denken und bis zu ihren letzten Konsequenzen zu verfolgen. Wir sind versucht, die Leiden des Denkers mit einer gewissen Skepsis anzusehen, wenn wir sie mit den physischen Leiden vergleichen, und die Wagnisse der geistigen Abenteuer nicht ganz ernst zu nehmen, wenn wir sie den gefahrvollen Unternehmungen des realen Lebens gegenüber stellen. Dennoch fühle ich mich sehr versucht, anzunehmen, daß es Ausnahme-Naturen giebt — oder anormale, wenn man will — für welche diese einsamen Kämpfe des Gedankens mit ihren

verborgenen Leiden und unsichtbaren Gefahren eine ebenso ernste, ebenso schmerzhafte Wirklichkeit bilden, wie die realen Lebenskämpfe, und daß diese Naturen, um ihnen unentwegt die Stirn zu bieten und sie bis zu Ende durchzukämpfen, dieser nämlichen Willenskraft bedürfen, die, auf andere Gegenstände gerichtet, den Heroismus des Kriegers oder etwa des Seemanns ausmacht. Ich glaube sicherlich, daß sich Nietzsche dazu berechtigt fühlen konnte, ohne irgend zu prahlen, dem fünften Buche der „Fröhlichen Wissenschaft" das schöne Wort Turennes zum Motto zu geben: „Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène."

Die moralische Energie ward bei Nietzsche, wie bei vielen heroischen Naturen, durch ein großes Bedürfnis nach Freundschaft, Bewunderung und Zärtlichkeit gemildert. Sein Herz bedurfte einer ihm sympathischen Umgebung, in der er sich frei aufschließen konnte. Auch hatte er in allen Perioden seines Daseins Freunde, die er leidenschaftlich liebte, — wenngleich einige dieser Freundschaften ein trauriges Ende nahmen. Nietzsche besaß nämlich die gefährliche Gewohnheit, diejenigen, die ihm lieb waren, zu idealisieren. Jedes Neides bar und von vornherein für alles, was an seinen Freunden bemerkenswert sein konnte, lebhaft eingenommen, gefiel er sich darin, ihr Bild in seiner Phantasie zu verändern, oder richtiger gesagt, zu verbessern; er gab ihnen mehr Schönheit, Größe und Stil, als sie in Wirklichkeit besaßen. Im Feuer seiner enthusiastischen Liebe schloß er die Augen vor ihren Mängeln und menschlichen Schwächen, um nur noch ihre Vollkommenheiten zu sehen; und schließlich machte er sich von seinen Freunden ein zwar scharfgetroffenes und ähnliches, aber idealisiertes Bild, wie ein Portrait von Meisterhand . . . Derart täuschte er sich in

Schopenhauer und Richard Wagner, die in seiner hochauflodernden Einbildungskraft zum Ideal des Philosophen und des Künstlers wurden, oder selbst in Paul Rée einem Denker zweites Ranges, wenn auch schätzbaren und gescheiten Menschen, dessen Werke er weit über ihren wirklichen Wert bewunderte. Diese Eigenschaft, seine Freunde zu verschönern, ließ ihn gewiß an ihrer Seite reinere und vollkommenere Freuden kosten, als den realistischen Menschenkenner, sie ward für ihn aber auch zur Quelle grausamer Täuschungen. Da sein Sinn für die Realität ihn nie verließ und seine unerbittliche intellektuelle Redlichkeit ihm nie erlaubte, sich einer Illusion blind hinzugeben, so mußte er eines schönen Tages den Abstand, zwischen der wirklichen Persönlichkeit, die er liebte, und dem Idealbilde, das er im Herzen trug, mit Notwendigkeit erkennen. Daher die unvermeidlichen Enttäuschungen, Erkaltungen oder gar ein völliger Bruch. Wir werden weiterhin die Geschichte seiner Beziehungen zu Wagner näher zu betrachten haben, die als typisches Beispiel der Wandlungen gelten kann, welche die freundschaftlichen Gefühle bei Nietzsche erfahren konnten. Diese anscheinende Unbeständigkeit in der Freundschaft, die für alle, welche ihre Wirkungen zu erfahren hatten, so schmerzlich war und von seiten der Kritik oft so streng und ungerecht beurteilt worden ist, hatte ihren Ursprung thatsächlich in einem edelmütigen Gefühle, nämlich in dem Bedürfnis, zu bewundern und zu verehren. Nietzsche war das Gegenteil von jenen scheeläugigen oder kritischen Naturen, die an einem großen Manne nur die Verkehrtheiten sehen und instinktiv alles verkleinern, was sie betrachten. In seiner angeborenen Liebe zu Schönheit und Größe wehrte er sich so lange wie möglich dagegen, die Unvollkommenheiten

seiner Freunde zu sehen; er machte aus ihnen Idole, er übertrieb ihren Wert, um dann eines Tages wieder sein Urteil walten zu lassen. Gewiß ist dies ein Fehler, aber es ist der Fehler einer edlen Seele. — Mithin war die Freundschaft für Nietzsche ein Quell der innigsten Freude, wie auch des tiefsten Leidens. Ihr verdankt er vielleicht die schönsten Augenblicke seines Lebens, aber aus seinen schlimmen Erfahrungen auf diesem Gebiet erwuchs ihm auch das bittere Gefühl völliger Vereinsamung. Was ihn am tiefsten schmerzte, war die Ahnung, daß es ihm unmöglich war, sich seinen Freunden verständlich zu machen, daß er eben durch seine Ausnahmenatur, durch seine Größe selbst, unrettbar zur Einsamkeit verurteilt war. „Die Unmöglichkeit, sich mitzuteilen", schrieb er an seine Schwester, „die Unmitteilbarkeit ist in Wahrheit die furchtbarste aller Vereinsamungen — die Verschiedenheit ist die Maske, welche eiserner ist, als jede eiserne Maske —; und es giebt nur inter pares eine wirkliche, ganze vollkommene Mitteilung! Nur inter pares vollkommene Freundschaft! Inter pares! Ein Wort, das trunken macht: so viel Trost, Hoffnung, Würze, Seligkeit schließt es für Den in sich, welcher immer notwendig allein war — für einen, der ‚verschieden' ist —; der niemandem begegnet ist, welcher gerade zu ihm gehörte, ob er schon ein guter Sucher war, der auf vielerlei Wegen gesucht hat; der im Verkehr immer der Mensch der wohlwollenden und heiteren Verstellung, der gesuchten und oft gefundenen Anähnlichung sein mußte und jene gute Miene zum bösen Spiele aus allzu langer Erfahrung kennt, die Leutseligkeit heißt, — mitunter freilich auch jene gefährlichen, herzzerreißenden Ausbrüche aller verhehlten Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild ge-

wordenen Ströme der Liebe, — den plötzlichen Wahnsinn jener Stunden, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen, mit Ekel nunmehr an sich selbst, wie beschmutzt, wie erniedrigt, wie sich selbst entfremdet, wie an seiner eigenen Gesellschaft krank. Ein tiefer Mensch braucht Freunde: es wäre denn, daß er seinen Gott noch hat.“*)

Nietzsches feine und zarte seelische Natur offenbart sich auch in seinen Beziehungen zu den Frauen. Auch in dieser Hinsicht ist sein wahrer Charakter bisweilen seltsam verkannt worden. Die Legende, die sich um seinen Namen gebildet hat, will, daß er nach dem Vorbilde seines Meisters Schopenhauer ein bitterer und frecher Verächter des Weibes gewesen sei; allerorten citiert man von ihm einige grausame Worte, wie etwa dieses: „Du gehst zum Weibe? Vergiß die Peitsche nicht“, oder auch dieses andere: „Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, ist gewöhnlich etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung.“ Aber diese Legende verfliegt, sobald man sich die Werke Nietzsches näher ansieht; man gewahrt alsdann, daß das Weib, welches er mit Worten mißhandelt, das emancipierte Weib ist, das dem Manne auf schriftstellerischem, wissenschaftlichem und wirtschaftlichem Gebiete den Rang ablaufen will. Aber wenn er das Weib als Schriftsteller oder als Kommis verpönt, so ist er gegen das „Ewig-Weibliche“, wie er es versteht, voll angeborner und naiver Ehrerbietung, voll Mitleid und aufrichtiger Zartheit. Und diese instinktive Ehrerbietung scheint Nietzsche in seinem

*) Citiert von Frau Förster-Nietzsche in einem Aufsatz in der „Zukunft“ vom 2. Oktober 1897.

Privatleben den Frauen, die er aus der Nähe sah, insgesamt erwiesen zu haben. So viel wir aus seiner Biographie wissen, hat er zu verschiedenen Malen Frauen zu Vertrauten und Freundinnen gehabt, z. B. seine Schwester, Frau Förster-Nietzsche, die uns die so fesselnde Geschichte seines Lebens unlängst erzählt hat, Fräulein Malwida von Meysenbug, die Verfasserin der „Memoiren einer Idealistin", Frau Lou Andreas-Salomé, die er eine kurze Zeit zu seiner Jüngerin zu machen beabsichtigte, Fräulein Meta von Salis, die uns soeben eine anmutige Schilderung ihrer Beziehungen zu ihm in „Philosoph und Edelmensch" gegeben hat, oder auch jene junge Frau, deren Bekanntschaft er in Bayreuth machte und an die er Briefe von ungemeinem Reiz und ausgesuchter Gefühlszartheit richtete.*) Und aus diesem Wenigen, was wir über seine Beziehungen zu Frauen wissen, erkennen wir, daß er zwar die große Leidenschaft und deren Stürme nicht kennen gelernt, dafür aber den zarteren und leichteren Zauber der weiblichen Zärtlichkeit von Grund aus erfahren hat. Nietzsches Schwester, die Freundin und Vertraute seiner Jugendjahre, erzählt, daß die große Passion und die vulgäre Liebe ihrem Bruder immer unbekannt geblieben wären. „Seine ganze Leidenschaft lag in der Welt der Erkenntnis, deshalb hatte er für alles andere nur sehr gemäßigte Empfindungen übrig. Später that's ihm ordentlich leid, niemals zur richtigen amour-passion zu gelangen, aber alle Zuneigungen zu irgend welchen weiblichen Wesen verwandelten sich in kürzester Zeit in zarte, herzliche Freundschaft, mochten die Lieblichen auch noch so bezaubernd und hübsch sein."**) Es scheint in

*) Veröffentlicht in „Cosmopolis", Mai 1897, S. 470 ff.

**) Frau Förster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches, I, 180.

der That, daß Nietzsche nur mit seiner Seele geliebt, daß die Liebe sich bei ihm fast jedes sinnlichen und pathologischen Elementes entledigt habe, um sich in eine Art von Zärtlichkeit umzusetzen, die nahezu jedes selbstsüchtigen Verlangens entbehrte. Und wir glauben gern, daß dieser so in sich selbst versenkte Denker, besonders wenn Krankheit und Leiden ihn vereinsamt hatten, die wohlthuende und tröstliche Sanftmut, den geheimen und verfeinerten Zauber einer Frauenfreundschaft mehr als irgend jemand empfunden hat. Auch glauben wir zu erraten, daß Nietzsche ganz gewiß ein anderes Gefühlsleben geführt hat, als etwa ein großer Liebender, wie Goethe oder ein Realist der Liebe wie Schopenhauer, daß dieses Gefühlsleben aber dennoch reicher an spannenden Beobachtungen war, als man von vornherein annehmen sollte. Er war ein Idealist in der Liebe wie in der Freundschaft, und dieser zarte und verfeinerte Idealismus, der bei einer mittelmäßigen Natur vielleicht ein Zeichen von Schwäche wäre, ist bei einem so von Grund aus männlichem und willensstarken Charakter, wie Nietzsche es war, im Gegenteil ein Reiz mehr.

Ein Zug endlich, der Nietzsche ganz besonders als Aristokraten kennzeichnet, ist seine ausgesprochene Vorliebe für alles, was schöne Form, Sauberkeit, Eleganz und Höflichkeit ist, desgleichen sein ausgesprochener Haß gegen alles Vulgäre, Unsaubere, Unschickliche. Dieser raffinierte, unerbittliche und exklusive Geschmack hielt ihn schon als Kind von seinen Schulkameraden fern und ließ ihn später das Leben der deutschen Studenten mit seinem Sich-gehen-lassen, und seiner etwas banalen Bier-Gemütlichkeit perhorrescieren; er giebt sich bei ihm mit der elementaren Gewalt eines wirklichen Naturtriebes kund, bricht jeden Augenblick aus seinen Schriften

hervor und erklärt die meisten seiner Sympathien oder Antipathien. Sein Geschmack an der schönen Form begründet seine Liebe zur antiken Kultur, zur Renaissance, zur französischen Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts und des zeitgenössischen Frankreichs; sein Haß auf die „plebejische Gewöhnlichkeit diktiert ihm seine so harten Urteile über die Apostel des Christentums, in denen er Sklavenseelen wittert, über Luther, dessen bäurische Ungeschliffenheit er verabscheut, über die französische Revolution, über die ganze demokratische oder femininistische, socialistische oder anarchistische Bewegung der neueren Zeit, das deutsche Reich und die deutsche Kultur von heute. Was er am wenigsten verzeiht, das ist der Mangel an physischer, intellektueller oder moralischer Vornehmheit, die Taktlosigkeit, der schlechte Ton. Sein Geschmack ist in dieser Hinsicht eigentümlich anspruchsvoll und gesteigert. Seine moralischen Analysen endigen fast immer damit, daß dieses oder jenes Gefühl als „vornehm" bezeichnet wird oder nicht. Er mißachtet die Eitelkeit, weil er findet, daß jemand, der, um sich selbst zu achten, der Billigung der anderen bedarf, eine Knechtsseele hat. Er verdammt das Mitleid, weil er findet, daß eine vornehme Seele ihr Elend verbergen und infolgedessen auch nicht danach trachten soll, das des Nächsten zu sehen; vielmehr soll sie erröten, wenn sie es durch Zufall entdeckt: Mitleiden fordern ist also ein Mangel an Würde, es bezeigen, ein Mangel an Takt. Die Wahrheit selbst, die er doch so leidenschaftlich suchte, mag er weder schamlos noch brutal: er meint, daß sie aufhört, Wahrheit zu sein, wenn man ihr den Schleier wegzieht. Er hält es für schicklich, nicht alles begreifen, sehen und betuften zu wollen; er citiert jenes Wort eines kleinen Mädchens an seine Mutter: „Ist es wahr, daß der liebe Gott überall ist? Aber ich finde das unanständig." Weit

entfernt, ein Cyniker zu sein, wie man so oft gesagt und nachgeschwatzt hat, versteht und ehrt er die zarteste Scham der Seele. Hier z. B. die psychologische Analyse jenes instinktiven Gefühls, das jede tiefe Seele dazu treibt, ihre wahren Züge den Augen der Menge unter einer Maske zu verbergen.

„Der geistige Hochmut und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat ... dieser geistige schweigende Hochmut des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntnis, des „Eingeweihten", des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nötig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen. Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt. Eine der feinsten Verkleidungs-Formen ist der Epikureismus und eine gewisse fürderhin zur Schau getragene Tapferkeit des Geschmacks, welche das Leiden leichtfertig nimmt und sich gegen alles Traurige und Tiefe zur Wehre setzt. Es giebt „heitere Menschen", welche sich der Heiterkeit bedienen, weil sie um ihretwillen mißverstanden werden: — sie wollen mißverstanden sein. Es giebt „wissenschaftliche Menschen", welche sich der Wissenschaft bedienen, weil dieselbe einen heiteren Anschein giebt und weil Wissenschaftlichkeit darauf schließen läßt, daß der Mensch oberflächlich ist: — sie wollen zu einem falschen Schlusse verführen. Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchten, daß sie zerbrochene, stolze, unheilbare Herzen sind (der Cynismus Hamlets — der Fall Galiani); und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen. — Woraus sich ergiebt, daß es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht „vor der Maske" zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben." *)

Dieselbe Gedanken-Abfolge zeigt auch dieser andere Aphorismus:

„Wanderer, wer bist du? Ich sehe dich deines Weges gehen, ohne Hohn, ohne Liebe, mit unerratbaren Augen; feucht

*) W. VII, 258 f.

und traurig wie ein Senkblei, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen — was suchte es da unten? —, mit einer Brust, die nicht seufzt, mit einer Lippe, die ihren Ekel verbirgt, mit einer Hand, die nur noch langsam greift: wer bist du? was thatest du? Ruhe dich hier aus: diese Stelle ist gastfreundlich für jedermann, — erhole dich! Und wer du auch sein magst: was gefällt dir jetzt? Was dient dir zur Erholung? Nenne es nur: alles was ich habe, biete ich dir an! — „Zur Erholung? Zur Erholung? Oh du Neugieriger, was sprichst du da! Aber gieb mir, ich bitte — —" Was? Was? sprich es aus! — „Eine Maske mehr! Eine zweite Maske!" —*)

Diese zarten Analysen eines vielleicht seltenen Seelenzustandes, der uns jedoch so abgründlich wahr und erlebt erscheint, stammen gewiß nicht von einen Cyniker, sondern sind vielmehr das Wahrzeichen einer jener stolzen Seelen, die wie Zarathustra auf zu neugierige Fragen antworten: „Du fragst warum, aber ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf."**)

Dies ist fürwahr der Stolz des freien und selbstherrlichen Individuums, das nur von seinem eigenen Willen abhängen mag, das Leiden besiegt und sich dem Schicksal überlegen gezeigt hat; es ist jener männliche Stolz eines sich selbst achtenden Menschen, der den Hauptzug in Nietzsche's Charakter ausmacht, wie er selbst es seinen Zarathustra in jener schönen Einkleidung andeuten läßt:

„Als die Sonne im Mittag stand, da blickte er fragend in die Höhe — denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt.

„Es sind meine Tiere!" sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.

*) W. VII, 262. **) W. VI, 186.

Das stolzeste Tier unter der Sonne und das klügste Tier unter der Sonne — sie sind ausgezogen auf Kundschaft.

Erkunden wollen sie, ob Zarathustra noch lebe. Wahrlich, lebe ich noch?

Gefährlicher fand ich's unter Menschen als unter Tieren, gefährliche Wege geht Zarathustra. Mögen mich meine Tiere führen!"

Als Zarathustra dies gesagt hatte, gedachte er der Worte des Heiligen im Walde, seufzte und sprach also zu seinem Herzen:

„Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange!

Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich denn meinen Stolz, daß er immer mit meiner Klugheit gehe!

Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: — ach, sie liebt es davonzufliegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen! —"*)

3.

Die große, einzige Leidenschaft in Nietzsches ganzem Leben war das Suchen nach Wahrheit. Sehen wir zu, wo bei ihm der Ursprung dieses Instinktes liegt, und welche besondere Form er annimmt.

Nietzsche stammt aus einer jener protestantischen Familien, die große Frömmigkeit mit hoher Bildung und ein lebhaftes religiöses Gefühl mit ausgesprochenem Sinne für Wissenschaft paaren. Sein Vater und Großvater hatten einer nach dem andern die Predigerlaufbahn eingeschlagen, nachdem sie alle beide gründliche Universitätsstudien durchgemacht hatten; seine Mutter und Großmutter stammten gleichfalls aus Predigerfamilien. Natürlicherweise wurde der junge Nietzsche zu demselben Lebenslaufe bestimmt, wie sein Vater. Seine Spielgefährten erinnern sich seiner als eines ernstbescheidenen und sanftmütigen Knaben, der

*) W. VI, 29 f.

in sich gekehrt und tief religiös nicht allein in seinen Worten sondern auch in seinen Thaten war; seine Klassenkameraden nannten den Sechsjährigen „den kleinen Pastor." Bis zu seiner Konfirmation, die in seinem 17. Lebensjahre stattfand, blieb sein Glaube intakt; als er drei Jahre später Schulpforta verließ, wo er seine Ausbildung genossen hatte, und nach altem Gebrauche bei diesem ersten Schritt ins Leben denen, welche ihn geleitet, den Ausdruck seiner Dankbarkeit schriftlich aussprach, ist es Gott, dessen er zuerst gedenkt. „Ihm, dem ich das Meiste verdanke, bringe ich die Erstlinge meines Dankes; was kann ich ihm anderes opfern, als die warme Empfindung meines Herzens, das lebhafter als je seine Liebe wahrnimmt, seine Liebe, die mich diese schönste Stunde meines Daseins erleben ließ? Behüte Er mich auch fernerhin, der treue Gott!" *)

Seit einigen Jahren jedoch bereitete sich in Nietzsches Seele eine Entwickelung vor, die wir, dank den von Frau Förster-Nietzsche veröffentlichten Dokumenten, sehr genau zu verfolgen vermögen. Der gläubige Protestant, der jener liberalen Richtung des Protestantismus angehörte, ordnet die Wissenschaft in keiner Weise dem Glauben unter, sondern glaubt an eine vollkommene Harmonie zwischen der Religion und der unabhängigen Wissenschaft; als er an das Studium der Natur, der Geschichte und Philosophie herantritt, ist es ihm also erlaubt und selbst geboten, nach der „Wahrheit" völlig unparteiisch zu forschen oder den Willen von vornherein dazu anzuhalten, in der Wissenschaft die Verteidigung der Religion zu suchen — und zu finden. Die freie Erforschung der Wahrheit, verbunden mit der Überzeugung, daß diese freie Forschung

*) Frau Förster-Nietzsche, „Das Leben Fr. Nietzsches", I, 194.

von selbst zur Religion führt, ist eines der charakteristischen Merkmale des Protestantismus, insonderheit des deutschen Protestantismus von heute. Die Liebe zu Gott und die Überzeugung, daß diese Liebe unser ganzes Dasein leiten muß, vertragen sich für ihn – wenigstens in der Theorie — mit der Liebe zur Wahrheit und der Überzeugung, daß diese Liebe das leitende Princip unseres gesamten Lebens sein muß. Derart stellt sich uns Nietzsche während seiner Schuljahre dar: er verspürt in sich seit jener Zeit „ein außerordentliches Verlangen", das ihn dazu treibt, „das Wissen, eine Universal-Bildung zu erwerben"; er stellt sich eine lange Liste der verschiedenen Special-Wissenschaften auf, die er sich aneignen möchte, aber er fügt am Schlusse seiner Aufzählung hinzu: „Aber über alles Religion, die Grundveste alles Wissens."*) Nach und nach jedoch und ohne heftige Erschütterungen gerät dieser Glaube an die Harmonie zwischen Wissenschaft und Religion ins Schwanken. Im Jahre 1862, das seiner Konfirmation folgte, schreibt er einen sonderbaren philosophischen Essay über „Fatum und Geschichte", der uns zeigt, daß er in Gedanken schon „den unermeßlichen Ocean der Ideen" durchmessen hat und danach trachtet, „sich auf das Meer des Zweifels zu wagen", es aber unsinnig findet, wenn ein noch ungeübter Geist eine solche Reise ohne Kompaß und Lotsen unternimmt. Er sieht seit diesem Augenblicke ein, „daß das ganze Christentum sich auf Annahmen gründet; die Existenz Gottes, Unsterblichkeit, Bibelautorität, Inspiration und anderes werden immer Probleme bleiben. Ich habe alles zu leugnen versucht; oh, niederreißen ist

*) Geheimes Tagebuch, datiert vom 25. Oktober 1859. Frau Förster-Nietzsche in dem cit. Werke, I, 125 flg.

leicht, aber aufbauen! Und selbst niederreißen scheint leichter, als es ist; wir sind durch die Eindrücke unserer Kindheit, die Einflüsse unserer Eltern, unserer Erziehung so in unserem Innersten bestimmt, daß jene tief eingewurzelten Vorurteile sich nicht so leicht durch Vernunftgründe oder bloßen Willen herausreißen lassen. Die Macht der Gewohnheit, das Bedürfnis nach Höherem, der Bruch mit allem Bestehenden, Auflösung aller Formen der Gesellschaft, der Zweifel, ob nicht zweitausend Jahre schon die Menschheit durch ein Trugbild irregeleitet, das Gefühl der eigenen Vermessenheit und Tollkühnheit: das alles kämpft einen unentschiedenen Kampf bis endlich schmerzliche Erfahrungen, traurige Ereignisse unser Herz wieder zu dem alten Kinderglauben zurückführen."*) Und während er immer noch Christ bleibt, wird sein Christentum zum reinen Symbolismus. „Das Christentum", schreibt er, „ist wesentlich Herzenssache; erst wenn es sich in uns verkörpert hat, wenn es Gemüt selbst in uns geworden ist, ist der Mensch wahrer Christ. Die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus; sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höheren sein muß. Durch den Glauben selig werden heißt nichts als die alte Wahrheit, daß nur das Herz, nicht das Wissen, glücklich machen kann. Daß Gott Mensch geworden ist, weist nur darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen soll, sondern auf der Erde seinen Himmel gründe; der Wahn einer überirdischen Welt hatte die Menschengeister in eine falsche Stellung zu der irdischen Welt gebracht: er war das Erzeugnis einer Kindheit der Völker. Die glühende Jünglingsseele der

*) Frau Förster-Nietzsche, I, 314.

Menschheit nimmt diese Ideen mit Begeisterung hin und spricht ahnend das Geheimnis aus, das zugleich auf der Vergangenheit in die Zukunft hinein wurzelt, daß Gott Mensch geworden. Unter schweren Zweifeln und Kämpfen wird die Menschheit männlich: sie erkennt in sich den Anfang, die Mitte, das Ende der Religion."*) Nach etwas mehr als drei Jahren hat Nietzsche den entscheidenden Schritt gethan; er hat erkannt, daß der Mensch zwischen zwei Entschlüssen zu wählen hat: entweder er wählt den Glauben und unterschreibt die Glaubenssätze, die ihm seine Vorfahren vermacht haben, er sucht und findet in dem subjektiven Phänomen des Glaubens den Frieden und die Ruhe der Seele (ohne daß übrigens dieser Glaube irgend etwas zu Gunsten der objektiven Wahrheit bewiese); oder er wählt im Gegenteil den einsamen und schmerzensreichen Pfad des Forschers, der nicht Glück und Frieden, sondern Wahrheit will, Wahrheit um jeden Preis, und wäre sie schrecklich und furchtbar; er schreitet ganz allein, oft mit unsicheren Schritten, mit unruhiger Seele, mit Gewissensangst und zerrissenem Herzen, „dem ewigen Ziele des Schönen, Wahren und Guten entgegen."**) Für Nietzsche war die Frage, sobald sie auf diese Weise gestellt war, von vornherein gelöst: er wäre seinen stärksten Instinkten untreu geworden, er hätte gegen sein innerstes Bewußtsein gehandelt, wenn er nicht auf den leichten Weg des Glaubens verzichtet hätte, um den „heroischen" Weg der freien Forschung einzuschlagen.

Als Nietzsche sich vom Christentum lossagte, war er sich der unermeßlichen Bedeutung dieser That voll bewußt.

---

*) Frau Förster-Nietzsche, I, 321.

**) Brief vom Juni 1865. Frau Förster-Nietzsche, I, 216 flg.

In allen seinen Werken spricht er „vom Tode Gottes" wie von dem bedeutendsten Ereignis der ganzen menschlichen Geschichte, wie von einem Umschwung im menschlichen Dasein, dessen Wirkungen, die wir heute noch kaum verspüren, Jahrhunderte brauchen werden, um sich bemerklich zu machen. In der „Fröhlichen Wissenschaft" hat er diesem Gedanken einen ergreifenden Ausdruck verliehen, indem er uns die Rede eines tollen Menschen berichtet, der am hellen lichten Tage mit einer brennenden Laterne in der Hand herumläuft und Gott sucht:

„Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Ge-

schichte bisher war!" — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe gethan!"*)

Aber trotzdem er die schwerwiegende Bedeutung seiner That so klar erkannte, machte sich Nietzsche dennoch vom Christentum ohne gewaltsame Erschütterung, ohne herzzerreißende Seelenkämpfe los. Der Bruch war bei ihm keine That der Empörung, denn das traditionelle Christentum war seinen Instinkten völlig angepaßt; es war ihm genau so leicht und natürlich, seiner Christenpflicht zu genügen, wie seinen eigenen Neigungen nachzugehen.**) Und andererseits hatte sein Verstand nie den geringsten Druck auf seinen Instinkt auszuüben, um ihn zum Verzicht auf seinen Glauben zu zwingen. Nietzsche war nie versucht, die Augen vor dem „Tode Gottes" freiwillig zu schließen, seiner Vernunft Schweigen zu gebieten und sich in die Arme der Religion zu flüchten. Wenn er das Christentum verließ, so geschah dies nicht allein, weil Gott ihm logisch widerlegt schien, sondern vor allem, weil sein religiöser Instinkt ihm gebieterisch untersagte, bei einem Glauben stehen zu bleiben, der ihm nur noch illusorisch vorkam. Nietzsche ward buchstäblich Atheist aus Religion, und darum ward er es

*) W. V., 163 flg

**) Lou Andreas-Salomé, „Fr. Nietzsche in seinen Werken" S. 48.

auch ohne Verzweiflung und moralische Beklemmung. „Man sieht", sagt er, „was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis."*)

Wir verstehen jetzt, was in Nietzsches Seele vor sich gegangen ist. Als guter Protestant hatte er an die Wahrheit und den überlieferten Gott geglaubt, ohne beide in seiner Verehrung von einander zu trennen. Aber seine religiöse Inbrunst strebte in Wirklichkeit nach dem „Gotte der Wahrheit", und als es ihm nach und nach geboten schien, zwischen Gott oder der Wahrheit zu wählen, blieb er de facto seinem religiösen Instinkt treu, indem er einen historisch überlieferten Glauben seiner tieferen inneren Überzeugung opferte. Und diese Überzeugung, deren letzten Ursprung wir jetzt kennen, war das leitende Princip seines ganzen Denkens und Lebens; denn Nietzsche trennte sein Leben nie von seinem Denken und lebte seinen Atheismus, wie er sein Christentum gelebt hatte. Von diesem allmächtigen Instinkt intellektueller Rechtschaffenheit getrieben, zerstörte er Stein für Stein das ganze Gebäude der alten Welt, das auf dem Glauben an Gott beruht. Er hörte auf, an die Güte und vorsorgliche Ordnung der Natur zu glauben, in der Geschichte den Beweis der göttlichen Vernunft und das Anzeichen eines moralischen Willens zu sehen, der die Geschicke der Menschheit lenkt, und die Ereignisse unseres Lebens als Prüfungen auszulegen, die Gott uns geschickt hat, um uns auf den Weg des Heils

*) W. V., 302.

zu führen. Er stellte alle Glaubenssätze in Frage, die im Laufe der Jahrhunderte die Menschen getröstet, alle Werte, die sie anerkannt haben; entschlossen, seine Gedanken bis zu Ende zu denken, bezweifelte er die Moral und selbst die Wahrheit: er fragte sich, bis zu welchem Punkte das Gute dem Bösen und die Wahrheit dem Irrtum vorzuziehen sei. Und je tiefer er in die Verneinung hineinkam, desto deutlicher erkannte er das positive Ziel, dem er zustrebte, mit desto größerer Klarheit formulierte er seine persönliche individuelle Antwort auf das Problem vom Sinne des Lebens: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.“*) Indem er seinen Gott verlor, hatte Nietzsche sich selbst gefunden. —

Man hat oft und mit Recht auf die Widersprüche seines Denkens in den verschiedenen Perioden seines Lebens hingewiesen; man hat die Entwickelung seiner Ideen studiert und die aufeinander folgenden Stufen festgestellt, die er erklommen hat, ehe er zur endgültigen Fassung seines Ideales kam. Ihm selbst waren diese Wandlungen wohl bewußt; er hat sich zuweilen mit einer Schlange verglichen, die sich häutet. Er wußte, daß er nach Verlassen des friedlichen Obdachs, das der Glaube bietet, Abenteuern ohne Zahl die Stirn zu bieten hätte: das Leben erschien ihm von nun an nicht mehr als eine Pflicht, ein Verhängnis oder eine Betrügerei, sondern als ein Experiment des Erkennenden.**) Er sah sich als Abenteurer an, der unaufhörlich Krieg zu führen hat und die Niederlagen für ebenso lehrreich ansieht, wie die Siege; er hielt sich für einen Bergsteiger, der allezeit bereit ist, sich auf

*) W. VI., 115. **) W. V., 245.

die gefährlichsten Spitzen zu wagen, der ohne Rast und Ruhe immerfort höher steigt, von Gipfel zu Gipfel, unaufhörlich seinen Horizont wechselnd, und entschlossen, nie anzuhalten, der Kälte, der Einsamkeit, den Abgründen, wo herber Schneewind bläst, zu trotzen, immer weiter zu dringen, immer höher ...

Nietzsche hat das Leben einmal als „Das, was sich immer selbst überwinden muß", definiert; er meinte, daß die Veränderung ein wesentlicher Bestandteil seines Daseins wäre. Aber vergessen wir darüber nie, daß sein Leben von grandioser Einheit ist! Es wird ganz und gar von demselben Instinkt beherrscht, von jenem Willen, jederzeit und um jeden Preis aufrichtig gegen sich selbst zu sein. Es ist ausschließlich der Lösung jenes einzigen Problems geweiht: „Welches ist für den Menschen, welches ist für mich der Sinn des Lebens, gesetzt daß Gott nicht ist?" Und an dieses Problem hat Nietzsche alles gesetzt, was er an Kraft und männlicher Energie besaß. „Die Selbstlosigkeit", sagt er einmal, „hat keinen Wert im Himmel und auf Erden; die großen Probleme verlangen alle die große Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so daß er in ihnen sein Schicksal, seine Not und auch sein bestes Glück hat, oder aber „unpersönlich": nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht. Im letzteren Falle kommt nichts dabei heraus, so viel läßt sich versprechen: denn die großen Probleme, gesetzt selbst, daß sie sich fassen lassen, lassen sich von Fröschen und Schwächlingen nicht halten, das ist ihr Geschmack seit Ewigkeit, — ein Geschmack übrigens, den sie

mit allen wackeren Weiblein teilen."*) Nietzsche fand in der That in dem großen Problem, das ihm beim Eintritt ins Leben sein Schicksal gestellt hatte, sein Glück und Unglück; er packte es an, ohne je müde zu werden; er rang mit ihm Leib gegen Leib wie Israel mit seinem Gotte. Und er hatte den Sieg errungen, als der Wahnsinn kam, seinen Geist zu umnachten . . . Wahrlich ist dies nicht, dennoch, ein schönes Schicksal?

4.

Nietzsche ist nicht allein Denker, er ist auch Künstler, und der künstlerische Sinn ist bei ihm ebenso frühreif und tief, wie der wissenschaftliche und religiöse Instinkt. Die Musik, deren Pflege in seiner Familie erblich war, zog ihn besonders an. Schon als Kind begeisterte er sich für die großen Klassiker der deutschen Musik, Bach und Beethoven, Mozart und Haydn, Schubert und Mendelssohn, später auch für Wagner, der frühzeitig sein Lieblingskünstler ward. Auch begann er schon vom neunten Jahre an, kleine Musikstücke zu komponieren; bald gehörte es zu seinen liebsten Zerstreuungen, seine Finger improvisierend über die Tasten gleiten zu lassen, wie seine Träumerei es ihm eingab. Übrigens vernachlässigte er darum nicht das ernste Studium der Musik; mit jener Gewissenhaftigkeit, die er in allem bezeigte, lernte er fleißig Klavier spielen und erwarb sich auf diesem Instrument eine ziemlich achtbare Fertigkeit; er las sehr viel Musik, beschäftigte sich später sogar mit Harmonie und studierte ernsthaft Komposition. Einen Augenblick war er im Begriff, sich gänzlich der Musik zu widmen; in einem Tagebuch von 1869

*) W. V., 276.

erzählt er, daß wenn die Umstände es erlaubt hätten, er vielleicht Musiker geworden wäre. Er verzichtete übrigens sehr schnell auf diese Laufbahn, für die er doch keine ausreichenden Fähigkeiten hatte; aber der Geschmack an der Musik blieb ihm fürs Leben. Er behielt stets ein bemerkenswertes Improvisationstalent, das selbst die Bewunderung von Frau Cosima Wagner erregte und noch 1877 in Rosenlaui den Kaiser und die Kaiserin von Brasilien entzückte. Überhaupt empfand er jederzeit ein lebhaftes Interesse für alle dunklen Probleme der musikalischen Ästhetik, an die er mit der doppelten Berechtigung des Philosophen und Künstlers herantrat.

Von Kindheit an zog Nietzsche auch die Poesie an; seine Schwester hat uns eine große Anzahl seiner Gedichte*) aufbewahrt, die in der Mehrzahl von 1858—1864 geschrieben sind und von zarter Empfindung und wirklicher Leichtigkeit der Versbehandlung zeugen. Auch später hat er in verschiedenen Epochen seines Lebens, namentlich in den Jahren 1877, 1882, 1884 und 1888 eine ziemliche Anzahl von Gedichten meist philosophischen Inhalts verfaßt, aus denen hier und dort Schönheiten ersten Ranges hervorleuchten. Aber wenn auch die poetische Ader bei ihm nie versiegt ist, so kann man doch, glaube ich, sagen, daß die Ausübung der Poesie ihn vor allem gelehrt hat, ein großer Prosadichter zu werden. Ich weiß wohl, daß gewisse deutsche Kritiker gegen Nietzsches stilistische Bedeutung Einspruch erheben, und ich gebe zu, daß ein Fremder notwendigerweise wenig zuständig ist, wenn es ein Urteil über den Stil eines Werkes zu fällen gilt, das nicht in seiner Muttersprache ge-

*) In „Gedichte und Sprüche von Friedrich Nietzsche"; C. G. Naumann, Leipzig 1898.

schrieben ward. Dennoch glaube ich, daß die öffentliche Meinung in Deutschland den hohen litterarischen Wert von Nietzsches Werken heute fast allgemein anerkannt hat. Für einen Franzosen ist seine Schreibart, die so farbenreich und klar, so nervös und so geschmeidig, so reich an malerischen Ausdrücken, schlagenden Wendungen und scharfgeprägten Formen ist, auf alle Fälle eine eigenartig anziehende Lektüre: sein Satzbau ist augenscheinlich sehr durchgearbeitet und von einem Virtuosen der Feder mit peinlicher Sorgfalt ausgemeißelt; er zeugt von einer sehr gewollten, ihrer Fortschritte sehr bewußten und sehr raffinierten Kunst; und doch hat er auch etwas Natürliches, Frisches, Leichtbewegliches, Vibrierendes, das wir so selten in der deutschen Prosa finden, die durch ihren unbeholfenen Satzbau und ihre Schwerfälligkeit französische Ohren öfters so unangenehm berührt. Nietzsches Stil ist seinem Wesen nach leidenschaftlich und lyrisch; in seinen subtilsten psychologischen Untersuchungen, in seinen abstraktesten Vernunftschlüssen fühlt man immer, daß er nicht allein mit seinem Intellekt, sondern mit seinem ganzen Wesen denkt, und daß er ein Stück seiner selbst in jede seiner Ideen legt. Er ist nicht nur ein glänzender Moralist in der Weise eines Amiel und ein unbestrittener Meister des Aphorismus, er weiß sich bei Gelegenheit auch zur schwungvollsten Lyrik zu erheben. Ohne Zweifel übertreibt man, wenn man, wie es geschehen ist, sein Prosagedicht Zarathustra mit Goethes Faust vergleicht; Nietzsches Werk ist viel weniger „allgemein menschlich" als das Goethische, und ich zweifle überhaupt, ob es außerhalb eines beschränkten Kreises verfeinerter Geister — manche werden sogar sagen: etwas verwöhnter fin-de-siècle Menschen — jemals vollkommen gewürdigt werden kann. Aber ich glaube, daß ein Leser, der sich mit dem symbo-

lischen Stile, mit der im Anfang ungewohnten Sprache dieses Werkes vertraut gemacht hat, das in seiner Art fast einzig dasteht, sich kaum einer eigentümlich intensiven, fast physischen Empfindung erwehren kann, wie man sie etwa beim Anhören gewisser Orchesterstücke empfindet. Man genießt diese poetische Prosa wie das Werk eines leidenschaftlichen Musikers und versteht leicht, daß einer der Führer der jung-deutschen Componisten-Schule, Richard Strauß, den Zarathustra zum Gegenstande einer seiner bekanntesten Symphonischen Dichtungen gemacht hat.

5

Nietzsche erscheint uns als eine eigenartig reiche und vielfältige Natur. Er war Aristokrat von Instinkt, für Kunst und Wissenschaft begabt, gleichermaßen geistig und gefühlvoll veranlagt, willensstark und leidenschaftlich, Denker und Gelehrter, Musiker und Dichter. Aber diese Mannigfaltigkeit der Instinkte, Geschmacksrichtungen und Fähigkeiten that der Wesenseinheit seiner Persönlichkeit nicht, wie bei so vielen Geistern von heute, Abbruch. Nichts würde falscher sein, als ihn einem Heine z. B. zu vergleichen, der sein Leben lang zwischen den widersprechenden Tendenzen seiner Gefühlswelt und seines Verstandes hin und her schwankte, durch seinen Verstand Atheist war und verworren religiös fühlte, in der Liebe sich ebenso skeptisch wie gläubig zeigte, demokratisch und socialistisch dachte und von Grund aus aristokratisch empfand. Nietzsche war sich der Mannigfaltigkeit der modernen Seele wohl bewußt. „Wie einfach", sagt er, „waren in Griechenland die Menschen sich selber in ihrer Vorstellung! ... Wie labyrinthisch aber auch nehmen sich unsere Seelen und unsere Vorstellungen von den Seelen gegen die ihrigen aus! Wollten

und wagten wir eine Architektur nach unserer Seelenart (wir sind zu feige dazu!) — so müßte das Labyrinth unser Vorbild sein!"*) Übrigens wußte er wohl um den kostbaren Vorteil, den diese Vielfältigkeit der modernen Seele für den Philosophen hat, der die Wahrheit verfolgt; das Studier-Objekt, das er in sich selbst findet, wird um so reicher, um so anziehender sein, je mannigfaltiger und entwickelter seine Instinkte sind, je mehr tiefe Gänge und verborgene Winkel das Labyrinth seiner Seele ihm auszuforschen giebt. Auch verlangt Nietzsche nichts mehr, als das Feld seiner Erfahrungen täglich auszudehnen; er drückt dieses Gefühl mit großer Kraft in einem Aphorismus aus, welcher „der Seufzer des Erkennenden" betitelt ist. „Oh über meine Habsucht! In dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit, — vielmehr ein alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch seine Augen sehen und wie mit seinen Händen greifen möchte, — ein auch die ganze Vergangenheit noch zurückholendes Selbst, welches nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte! Oh über diese Flamme meiner Habsucht! Oh, daß ich in hundert Wesen wiedergeboren würde! — Wer diesen Seufzer nicht aus Erfahrung kennt, kennt auch die Leidenschaft des Erkennenden nicht."**) Aber wenn auch der Mensch von allen seinen Instinkten, den guten wie den schlechten, Gebrauch machen soll, um die Wahrheit zu finden, wenn er sein Leben und Wesen als Versuchsobjekt ansehen soll, so muß er sich doch andererseits wohl hüten, der Einheit seiner Persönlichkeit Abbruch zu thun. Wenn die Centralgewalt, der Wille, sich bei ihm schwächt, wenn er nicht um jeden Preis eine strenge Rangordnung der Instinkte aufrecht erhält, wenn die Seele zum Schlachtfelde der emancipierten

*) W. IV, 167. **) W. V, 201.

Instinkte wird, die blind um die Macht kämpfen, ohne von einer Gewalt beherrscht zu werden, die sie lenkt und zusammenhält, — so geht das Individuum einem unheilbaren Verfall entgegen. Die „Anarchie der Instinkte" ist eines der ernstesten Anzeichen der Dekadence; sie tritt nur bei entarteten Menschen zu Tage, die der Vernichtung entgegengehen. Bei Nietzsche, dessen Wille außerordentlich entwickelt ist, wird die harmonische Einheit der Persönlichkeit niemals bedroht. Niemals finden wir ihn im Kriege mit sich selber unentschlossen hin und her schwankend. Trotz seiner Vielfältigkeit ist er aus einem Gusse. Mag er denken oder handeln — denn Handeln und Denken sind für ihn eins —, so denkt und handelt sein ganzes Wesen; alle seine Fähigkeiten, sein Wille, sein Intellekt, seine Empfindung, sein künstlerischer Geschmack vereinigen sich unwiderstehlich, um ihn dorthin zu führen, wohin er will. Die Geschichte seines Lebens wird uns die Entwicklung einer ebenso mächtigen wie reichen Individualität zeigen, die sich zur rechten Zeit des Zieles bewußt ward, das sie erstreben sollte, und diesem Ziele unerschütterlich entgegengieng. Es kommt vor, daß er sich täuscht, er läßt sich für Augenblicke von fremden Einflüssen in einer Richtung fortreißen, die nicht die seine ist; aber er kommt sehr bald, von sicherem Instinkt geleitet, auf seinen wahren Weg zurück; er läßt die widersprechende Menge von Einzelfähigkeiten, die ihm zu Diensten stehen, an der großen Aufgabe, die er sich vorgezeichnet hat, um die Wette mitarbeiten, bis er endlich, nach Jahren des Kampfes und Strebens, zum vollen Bewußtsein, zur vollen Selbstbeherrschung kommt und in der vielfältigen und harmonischen Seele seines Zarathustra die mannigfaltigen Bestrebungen seiner aristokratischen, poetischen und künstlerischen Natur verkörpert.

II. Buch.

Nietzsches geistige Emancipation.
(1869—1879.)

1.

Nietzsches Leben ist arm an äußeren Ereignissen und läßt sich in kurzen Zügen zusammenfassen. Am 15. Oktober 1844 in Röcken geboren, wo sein Vater Prediger war, ward er mit fünf Jahren Waise und siedelte 1850 mit seiner Familie nach Naumburg über, wo er seinen ersten Unterricht erhielt. Im Alter von vierzehn Jahren kam er im Oktober 1858 nach Schulpforta, einer altehrwürdigen und berühmten Erziehungsanstalt, wo viele Schriftsteller und berühmte Gelehrte, wie Klopstock, Fichte, Schlegel und Ranke ihre Ausbildung genossen hatten. Sechs Jahre danach, im September 1864, verließ er sie mit dem Zeugnis der Reife und begann seine Universitätsstudien. Die Wahl einer Laufbahn fiel ihm ziemlich schwer, denn seine Neigung zu universeller Bildung schreckte ihn von jeder Art von Handwerk und Specialistentum ab. Nachdem er kurze Zeit geschwankt hatte, ob er nicht Musiker werden sollte, entschied er sich endlich für das Studium der klassischen Philologie. Er verbrachte zwei Semester auf der Universität Bonn (1864—1865), und vier Semester in Leipzig (1865—1867), wo er sich hauptsächlich mit

griechischer Philologie beschäftigte und einer der vorgezogenen Schüler Ritschls wurde, des ersten deutschen Philologen jener Zeit. Er genügte dann seiner Militärpflicht und erlitt nach kurzer Zeit einen Unfall mit dem Pferde, der eine längere Pflege nötig machte; hierauf kehrte er nach Leipzig zurück, um eine Doktorthese vorzubereiten. Kurze Zeit darnach, noch ehe er sein Doktorexamen bestanden, ward er im Februar 1869 als Professor an die Universität Basel berufen, und die Leipziger Fakultät erkannte ihm ohne Examen den Doktortitel zu. —

Zehn Jahre lang führte Nietzsche nun das friedliche, aber in Anspruch nehmende Leben des Universitätsprofessors, hielt seine Vorlesungen so regelmäßig, als seine immer schwächer werdende Gesundheit es zuließ, und lehrte außerdem in der höheren Klasse des Baseler Pädagogiums — eines Instituts, das zwischen Gymnasium und Universität steht — Griechisch. Während des Schuljahres lebte er ziemlich zurückgezogen, jedoch von allgemeiner Achtung umgeben; er kam nie aus einem kleinen Kreise vertrauter Freunde heraus, unter denen in erster Linie der wohlbekannte Kunsthistoriker Jakob Burckhardt zu nennen ist; auch besuchte er häufig Richard Wagner und seine Frau Cosima in ihrer Einsiedelei Tribschen nahe bei Luzern, wo er als Freund des Hauses aufgenommen ward und in der Zeit von 1869 bis 1872 — nach welcher Wagners nach Bayreuth übersiedelten — dreiundzwanzig Besuche machte, bei denen er zum Teil länger verweilte. Während der Oster-, Pfingst- oder Sommerferien reiste er meistenteils ins Oberland, an den Genfer See oder an die oberitalienischen Seen. Das einzige wichtige Ereignis seines ruhigen Daseins war der Krieg 1870, an dem Nietzsche als freiwilliger Krankenpfleger teilnahm; allein

seine Konstitution hielt dieser furchtbaren Probe nicht stand, nach kurzer Zeit mußte er schwerkrank nach Hause zurückkehren. Von diesem schmerzensreichen Zwischenfall abgesehen, sind die großen Ereignisse in Nietzsches Leben litterarische und philosophische Arbeiten, die sich auf zwei Hauptgegenstände, das Studium der griechischen Antike einerseits und die Kritik der modernen Kultur andererseits verteilen. Sein erstes großes Werk, „Die Geburt der Tragödie" (1872), das einen ziemlich bedeutenden Widerhall fand und eine sehr lebhafte Polemik in der Presse*) hervorrief, handelte vornehmlich vom Problem des Hellenischen und entwarf eine Art allgemeiner Philosophie der griechischen Kultur. Seine nachfolgenden Werke, die „Unzeitgemäßen Betrachtungen", befassen sich mit der Erörterung von Zeitfragen. Die beiden ersten, „David Strauß (1873) und „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1874), sind kecke Angriffe auf die zeitgenössische deutsche Kultur und die Übertreibung der historischen Bildung. In den beiden letzteren, „Schopenhauer als Erzieher" (1874) und „Richard Wagner in Bayreuth" (1876), zeichnet Nietzsche das Bild der zwei Genien, die ihm würdig

*) „Die Geburt der Tragödie" erfuhr einen heftigen Angriff durch Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf („Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Fr. Nietzsches Geburt der Tragödie"; Berlin 1872); verteidigt wurde sie von Richard Wagner in einem offenen Briefe an Nietzsche in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" vom 23 Juni 1872 (abgedruckt in den „Gesammelten Schriften" Richard Wagners, Bd. IX, 350) und von einem der intimen Freunde Nietzsches, Erwin Rohde („Afterphilologie. Sendschreiben eines Philologen an R. Wagner", 1872). Wilamowitz antwortete endlich seinen Widersachern in der „Zukunfts-Philologie. 2. Stück. Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für F. Nietzsches Geburt der Tragödie"; Berlin 1873.

schienen, die Meister des jungen Geschlechtes zu werden und dieses einem höheren Ideale, als dem des modernen Philisters, entgegenzuführen.

Das Jahr 1876 bringt jedoch wichtige Veränderungen für Nietzsches äußeres wie inneres Leben mit sich. Das große Ereignis seines inneren Lebens ist zu dieser Zeit der beginnende Bruch seiner Freundschaft mit Wagner, welcher das Fest von Bayreuth im August 1876 den Todesstoß gab. Wir werden die Ursachen dieses Zerwürfnisses weiterhin im einzelnen verfolgen, da es zu den kummervollsten Ereignissen in Nietzsches Leben gehört. Ungefähr zur gleichen Zeit nötigte ihn seine Gesundheit, die durch heftige Krisen bei Beginn der Jahre 1875 und 1876 bereits schwer erschüttert war, einen einjährigen Urlaub nachzusuchen, den er teils in Italien, besonders in Sorrent (bis zum Mai 1877), teils in den Schweizer Bergen verbrachte. Nach dieser Erholungsreise versuchte er von neuem, trotz der unaufhörlichen Anfälle seines Leidens, seine Beschäftigung wieder aufzunehmen; er beginnt wieder, Vorlesungen zu halten; er veröffentlicht 1878 „Menschliches Allzumenschliches", im Jahre darauf „Vermischte Meinungen und Sprüche" und „Der Wanderer und sein Schatten"; seine Gesundheit war jedoch zu tief erschüttert, als daß er in regelmäßiger Weise seinem Berufe obliegen und dabei, wenn er dessen Pflichten gewissenhaft nachkommen wollte, die nötige Kraft zu seinen persönlichen Arbeiten hätte finden können. Am Ende des Jahres 1877 war er auf seine Bitte hin bereits von seiner Stellung am Pädagogium entbunden worden; im Frühjahr 1879 verzichtete er gleichermaßen auf die Ausübung seiner Universitäts-Professur. Ein neues Leben eröffnete sich ihm nun, ein unsicheres und ungewisses, schmerzensreiches und gebrechliches und vor

allem von Grund aus einsames, aber freies und unabhängiges Leben, das ihm erlaubte, alle Tage und Stunden die ihm die Krankheit ließ, der Vollendung seines großen philosophischen Werkes zu widmen.

2.

Nicht aus Begeisterung hatte Nietzsche am Ende seines Aufenthaltes in Schulpforta den Entschluß gefaßt, die „akademische" Laufbahn zu verfolgen und sich auf den Beruf des Philologen vorzubereiten. Einer der Hauptgründe, die ihn zu diesem Entschluß gedrängt hatten, war völlig negativ; er sah keine andere Laufbahn, für die er sich vorbereitet fühlte, sei es durch seine natürlichen Fertigkeiten, sei es durch seine vorhergehenden Studien; er meinte, daß er als Universitätsprofessor am ersten die schätzbare Muße zu seinen Studien, ferner einen Wirkungskreis, der nützlich genug wäre, und endlich eine unabhängige Stellung im socialen wie im politischen Sinne finden würde.*) Es waren dies ohne Zweifel sehr äußerliche Bedenken, die seinen endgültigen Entschluß am meisten beeinflußten. Aber neben diesen praktischen Beweggründen hatte Nietzsche noch andere, mehr intellektueller Natur, die ihn zur Philologie trieben. Der vornehmste war ganz gewiß der Wunsch, in einer Specialität „Meister" zu sein. Nietzsche war sich der Gefahr, die in dem Verlangen nach universeller Bildung lag, sehr wohl bewußt. Er erkannte frühzeitig, daß er, wenn er in allen Richtungen vordränge, wenn er sich eine oberflächliche Kenntnis aller Wissenschaften erwürbe, ohne den

*) S. ein Curriculum vitae von 1864, ein Tagebuch von 1865 und einen Brief von 1868 an Erwin Rohde (Frau Förster-Nietzsche, I, 190 f., 211, 270 flg.).

Mut zu finden, seine Wißbegierde zu beschränken, unfehlbar dem Dilettantismus verfallen müßte. Nun aber konnte seine wesentlich gewissenhafte und peinliche Natur im Anhäufen unvollständiger und schlecht verdauter Kenntnisse keine Befriedigung finden. Von Jugend auf empfand er einen immer gesteigerten Widerwillen gegen den „Repräsentanten der modernen Bildung", den Journalisten, „den Litteraten, der nichts ist, aber fast alles ‚repräsentiert', der den Sachkenner spielt und ‚vertritt', der es auch in aller Bescheidenheit auf sich nimmt, sich an dessen Stelle bezahlt, geehrt, gefeiert zu machen."*) Das Wissen, das er erwerben wollte, war das redliche und solide Wissen des „Meisters", der auf einem beschränkten Gebiete nach geduldiger und peinlicher Arbeit zu endgültigen Resultaten kommt; er hatte den Ehrgeiz, ein guter Arbeiter in einem Winkel des Riesenfeldes der Wissenschaft zu werden. In diesem Sinne zog ihn die Philologie durch die Strenge ihrer Methode, ihre peinliche Gründlichkeit und eben jene Trockenheit und Dürre, die sie beim großen Haufen unpopulär macht, am meisten an.

Auch liebte er an der Philologie, daß sie, um einen durch ihn eingebürgerten Ausdruck zu gebrauchen, unzeitgemäß ist. Die große Masse wirft dem Kenner des Altertums gewöhnlich vor, daß er seine Zeit mit dem Studium ferner, toter, unnützer Dinge verbringe, anstatt sich mit den Fragen des Tages zu befassen. Und Nietzsche ist der Philologie dankbar, eben weil sie keine „nützliche" Wissenschaft, sondern eine Beschäftigung für Aristokraten, für Mandarinen des Geistes ist; er weiß ihr Dank, daß sie von ihren Schülern Sammlung, Schweigen und jene weise

*) W. V, 319.

und geduldige Langsamkeit fordert, die dem lärmenden, geschäftigen, oberflächlichen Menschen von heute insgesamt unbekannt sind. „Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor allem Eins heischt, beiseite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden —, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nötiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der ‚Arbeit', will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit allem gleich ‚fertig werden' will, auch mit jedem alten und neuen Buche: — sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt gut lesen, das heißt langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen."*)

Endlich begrüßte er die Aussicht, sein Leben der Philologie zu widmen, mit Freuden, nicht um diese Wissenschaft als mühsames und stumpfsinniges Handwerk zu betreiben, oder im pragmatischen und mikrographischen Studium der kleinen Thatsachen auf- und unterzugehen, den Kultus der Variante „an sich" zu treiben oder sich in unfruchtbarer Anhäufung von Einzelbemerkungen ohne Tragweite und Interesse zu gefallen, sondern um als Philosoph und Künstler Philologie zu treiben. Er meinte, daß das klassische Ideal auch für die Neuzeit ein unvergängliches Muster bleibe, und daß kein industrieller Fortschritt, kein Schulreglement, keine politische und sociale Erziehung der Massen die Barbarei verhindern könnte, sobald wir aufhörten, die

*) W. IV, 10.

edle Einfachheit und ruhige Würde der hellenischen Kunst zu bewundern. Mehr noch, er war der Überzeugung, daß diese griechische Kultur, auf welche die Apostel des wissenschaftlichen Fortschritts und der „modernen Ideen" geringschätzig herabsehen, der unseren in Wahrheit sehr überlegen ist, daß die Griechen der Lösung des Problems vom Dasein viel näher gekommen sind als wir und daß sie darum unsere Meister nicht allein in Fragen des Geschmacks, sondern auch in der allgemeinen Handhabung der Lebenskunst wären. Bei dieser Anschauung ward die Aufgabe des Philologen eigenartig weit und schön vor seinen Augen: von nun an handelte es sich für ihn nicht mehr darum, Texte auszuklauben oder auf neue Konjekturen zu kommen, sondern die Seele der griechischen Antike selbst wieder lebendig zu machen und den Gründen der Entwicklung des griechischen Geistes bis zu jenem Punkte der Vollendung nachzuspüren, den uns seine hinterlassenen Werke kundgeben; die physischen Bedingungen, den Götterglauben, die politische und sociale Organisation, die klimatischen oder ethnologischen Einflüsse zu erforschen, die dem griechischen Volke erlaubt haben, sich so zu entwickeln, wie es geschehen ist; endlich die Geschichte des Griechentums wieder an die Stelle zu setzen, die sie im Werdegange der europäischen Civilisation behauptet, und zu ergründen, was die moderne Welt von den Griechen noch zu lernen hat, und durch das vertiefte Studium der antiken Seele an die ewigen Probleme der Menschheit heranzutreten. „Die Philologie" — sagte Nietzsche, als er an der Universität Basel zu lehren begann, am Schlusse seiner Antrittsrede — „ist weder eine Muse noch eine Grazie, aber eine Götterbotin; und wie die Musen zu den trüben, geplagten böotischen Bauern niederstiegen, so kommt sie in eine Welt voll düsterer

Farben und Bilder, voll von allertiefsten und unheilbarsten Schmerzen und erzählt tröstend von den schönen lichten Göttergestalten eines fernen, blauen, glücklichen Zauberlandes." *)

Nietzsche griff das Problem der griechischen Kultur mit wunderbarem Eifer auf; wenn man die Bände IX und X seiner Gesamtausgabe durchläuft, so erstaunt man über die wahrhaft riesige Arbeitsmasse, die er in den zehn Jahren seiner Professur bewältigte. Man vergegenwärtige sich dabei, daß er sich in dieser Periode gleichzeitig mit Philosophie, litterarischer Kritik, Wagnerischer Propaganda und griechischer Philologie befaßte. Schon allein seine philologischen Arbeiten sind von erstaunlichem Umfange; — „die Geburt der Tragödie" mit ihren Vorarbeiten**) macht nur einen kleinen Teil seiner Thätigkeit aus. Ein Blick, den man auf die Liste der Vorlesungen und Übungen wirft, die Nietzsche von 1869—1879***) abhielt, genügt, um uns die Mannigfaltigkeit der von ihm behandelten Gegenstände zu zeigen. Wir nennen unter den wichtigsten Stoffen, die er zum Gegenstande seiner Vorlesungen machte, die Geschichte der griechischen Litteratur und der religiösen Altertümer, Rhetorik, Rhythmik, sowie Geschichte der griechischen

*) W. IX, 23 flg.

**) Diese vorbereitenden und ergänzenden Arbeiten sind im IX. Bande der Gesamtausgabe (S. 25 flg.) veröffentlicht. Der Vergleich derselben mit dem fertigen Teile zeigt deutlich, daß „Die Geburt der Tragödie" in Wirklichkeit nur das Fragment eines größeren Werkes ist, das Nietzsche plante und das er aus verschiedenen Gründen verkürzt hat (s. IX, 377).

***) Die Aufzählung der Vorlesungen und Übungen, die Nietzsche in Basel abgehalten, findet man im Buche der Frau Förster-Nietzsche, II, 324.

Philosophie bis zu Plato einschließlich. Gleichzeitig sehen wir ihn mit Originalunterſuchungen über die griechiſchen Philoſophen von Thales bis Sokrates*) und über den Wettkampf des Homer und Heſiod**) beſchäftigt; er ſtellt eine neue Theorie der griechiſchen Metrik***) auf, bereitet einen philologiſchen und hiſtoriſchen Kommentar der Choëphoren†) und Arbeiten über die Äſthetik des Ariſtoteles††), über Demoſthenes und Cicero†††) vor. Auch hatte er die Abſicht, alle Zweige der griechiſchen Kultur*†) in einem

---

*) Nietzſche begann dieſe Unterſuchungen mit rein philologiſchen Arbeiten: „De Laërtii Diogenis fontibus“ [Rhein. Muſeum, Bd. XXIII (1868), S. 632 flg.; Bd. XXV (1870), S. 217 flg.]; „Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes“ (Programm des Baſeler Pädagogiums, Pfingſten 1870). Zu vier verſchiedenen Malen, im Winter 1869—70, im Sommer 1872, 1873 und 1876 lieſt er über die vorplatoniſche Philoſophie. Aus dieſen Unterſuchungen ging ein großes, unvollendet gebliebenes Werk hervor: „Die Philoſophie im tragiſchen Zeitalter der Griechen“. Dieſes Werk, von dem Nietzſche bedeutende Fragmente fertigſtellte, beſchäftigte ihn von 1872—75. Dieſelben, ebenſo wie die Studien über dieſen Gegenſtand, ſind in Bd. X der Geſamt-Ausgabe veröffentlicht.

**) „Der Florentiniſche Traktat über Homer und Heſiod, ihr Geſchlecht und ihren Wettkampf“ [Rhein. Muſeum, Bd. XXV (1870), S. 528 flg. u. Bd. XXVIII (1873), S. 211 flg.]; Kritiſche Ausgabe des „Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi e Codice Florentino post Henricum Stephanum“ (Acta societ. phil. Lips. 1871 Bd. I, S. 1 flg.). Aus dieſen Vorarbeiten ging eine unvollendet gebliebene Schrift hervor: „Homer als Wettkämpfer“ (1871–72), veröffentlicht in W. IX, 193 flg.

***) W. X, 440 flg. Vergl. 476.

†) W. X, 444 flg. Vergl. 477.

††) W. X, 443 flg. Vergl. 447.

†††) W. X, 450 flg. Vergl. 478.

*†) W. X, 467.

Cyklus von Universitätsvorlesungen, die er auf sieben oder acht Jahre zu verteilen gedachte, vorüberziehen zu lassen, und rechnete dann zehn Jahre seines Lebens auf die Abfassung eines großen Werkes, das die Synthese seiner endgültigen Anschauungen über das hellenische Problem*) bilden sollte. Alle diese Arbeitspläne sind fragmentarisch geblieben oder nur flüchtig entworfen. In der That untersagte ihm seine Gesundheit von 1876 ab die zu Forschungen dieser Art notwendige Bibliotheksarbeit; überdies hatte sich sein Geist anderen Problemen zugewandt. Aber die Aufzeichnungen, die uns erhalten blieben, genügen, um uns die Gewissenhaftigkeit zu beweisen, mit der er seinem Handwerk als Philologe oblag. Welche Meinung man auch immer von den Tendenzen seines Geistes, von seiner Methode und dem Werte der von ihm erreichten Resultate haben mag, jedenfalls muß man die Redlichkeit und Aufrichtigkeit seines Strebens anerkennen, mit dem er sich die Wissenschaft, die ihm zu lehren oblag, in ihrer Gesamtheit anzueignen suchte.

Schließlich haben wir die philologischen Arbeiten Nietzsches hier weder auseinanderzusetzen noch zu besprechen, sondern einfach das philosophische Resultat seiner Arbeit herauszulösen. Seine Absicht war, wie wir sagten, an die Probleme des Daseins heranzutreten, indem er die Lösung erforschte, welche die Griechen ihnen gegeben haben. Sehen wir zu, welches nach ihm diese Lösung ist, und welchen Wert er ihr zuerkennt.

Nietzsches Ausgangspunkt ist die Metaphysik Schopenhauers. Er giebt mit dem großen Pessimisten zu, daß der Wille das Wesen der Welt ist, daß dieser Wille bei allen

*) W. X, 467 flg.

Wesen der gleiche ist und sich in der ganzen Schöpfung mit Energie bethätigt. Dieser Wille ist ein schmerzhaftes Verlangen, dank welchem das menschliche Leben ein fortwährender Kampf ist, in dem man sicher ist, besiegt zu werden. Es läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: ohne Grund wollen, alle Zeit leiden, dann sterben und so fort, von Jahrhundert zu Jahrhundert, bis unser Planet zu Staub zerfällt. Vom Standpunkte des Intellekts rechtfertigt die Welt sich nicht. Der Verstand rechnet aus, daß die Summe des Leidens in jedem Leben die Summe des Glückes übertrifft, und folgert daraus, daß der Mensch nach Verneinung des Willens streben muß. Ist der Wille einmal verneint, so fällt die äußere Welt von selbst zusammen, da sie nichts ist, als der durch das Princip der Individuation objektivierte Wille.

Aber — fährt Nietzsche fort, indem er sich hier von der Lehre Schopenhauers losmacht — wenn sich die Welt auch vom Standpunkte des Verstandes nicht rechtfertigt, so läßt sie sich vielleicht als ästhetisches Phänomen rechtfertigen, als Vision eines Künstler-Gottes, als herrliches Kunstwerk, das seinem Schöpfer den höchsten ästhetischen Genuß bereitet. Nach dieser Hypothese sollte der Mensch danach streben, an dieser schönen Vision teilzunehmen, indem er den Sinn für das Schöne in sich entwickelt und sich und das Weltall einzig und allein unter dem Gesichtspunkt des Schönen betrachtet; im Augenblicke des künstlerischen Schaffens empfinden wir vielleicht etwas von dem unendlichen Genusse des Schöpfers. Nun aber ist der Mensch, soweit er durch das Princip der Individuation ein Individuum ist und in der Erscheinungswelt lebt, auch ein Künstler durch die Gabe der schöpferischen Vision. Er kann in sich, sei es unmittelbar (als schöpferischer Künstler),

sei es mittelbar (durch die Betrachtung des Kunstwerkes, das die innere Vision mächtig hervorruft), Bilder der Außenwelt nachschaffen, was ihm einen künstlerischen Genuß bereitet. Das Wesen des ästhetischen Vorganges ist die Erschaffung eines inneren Bildes, folglich eine Vision, ein Traum der Außenwelt, nicht nur des Schönen und Lustvollen, Das sie birgt, sondern auch des Furchtbaren und Schmerzhaften. Diese Fähigkeit, Nachbilder des realen Lebens zu schaffen, nennt Nietzsche das apollinische Vermögen. Die apollinische Kunst ist in erster Linie die Skulptur, die Malerei oder auch die epische Dichtkunst. Sie ist ein Traum, den der Mensch weiter träumen will, und in dem er sich gefällt, trotzdem er sich seiner Unwirklichkeit bewußt ist. Der apollinische Mensch entgeht dem Pessimismus durch Betrachtung des Schönen; er sagt zum Leben: „ich will dich, denn dein Bild ist schön; du bist würdig, geträumt zu werden."

Aber der Mensch ist nicht nur ein durch das principium individuationis beschränktes Wesen; er ist sich auch seines Willens bewußt, er fühlt sich als ein Teilchen jenes Willens, der durch das ganze Weltall verstreut ist; er fühlt sich gleich mit allem, was lebt und leidet, mit dem ganzen Weltall. In jenem Zustande der Trunkenheit und Ekstase, wie ihn berauschende Getränke oder Naturerscheinungen wie die Wiederkehr des Frühlings hervorrufen, fühlt der Mensch jene Schranke der Individuation, die ihn vom übrigen Weltall trennt, fallen und wird sich seiner Einheit mit der gesamten Natur bewußt. Dies nennt Nietzsche den dionysischen Zustand des Menschen. Die natürliche Sprache des dionysischen Menschen ist die Musik, welche nach Schopenhauer der unmittelbare Ausdruck des ewigen Willens, des Ur-Einen, und das adäquate Ab-

bild jenes ewigen Wollens ist, das dem All zu Grunde liegt. Im dionysischen Zustande wird sich der Mensch des universellen Leidens, der Illusion und der Schmerzen der Individualisation bewußt; er neigt also zu einer pessimistischen Auffassung des Weltalls. Aber zu gleicher Zeit wird er sich auch seiner Ewigkeit bewußt, da sein individueller Wille dem Willen des Alls identisch ist. Angesichts des erschrecklichen Schauspiels der Zerstörung alles Vergänglichen — etwa beim Tode eines tragischen Helden — fühlt er das Bewußtsein in sich entstehen, daß das ewige Leben des Willens durch den Tod des Individuums nicht berührt wird. Der dionysische Mensch entgeht dem Pessimismus, weil er die Ewigkeit des Willens unter dem fortwährenden Fluß der Erscheinungen gewahrt; er sagt zum Leben: „ich will dich, denn du bist das ewige Leben."

Mit Hilfe dieser beiden wohlthätigen Illusionen, der apollinischen und dionysischen, haben die Griechen in der schönsten Epoche ihrer Kultur über den Pessimismus gesiegt und ihr Leben lebenswürdig gemacht.

Der griechische Optimismus entspringt also nach Nietzsche nicht etwa der natürlichen Anlage, das Leben leicht zu nehmen und die Augen vor den menschlichen Leiden zu schließen; er hat eine edlere und schönere Quelle. Die Überlieferungen der Griechen über die Urzeit, über das eherne Zeitalter, über die Periode der Titanen beweisen, daß auch sie um das allgemeine Leiden gewußt haben. Nietzsche erinnert in Anlehnung an diesen Satz an die Antwort, welche Silen, der Gefährte des Dionysos, dem König Midas gab, als dieser ihn bat, ihm zu offenbaren, was für den Menschen das allerbeste wäre. „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das ersprießlichste

ist? Das allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben." – Und diese Fähigkeit, zu leiden, die Schrecken und Schmerzen des Daseins in ihrer ganzen Tiefe zu empfinden, zwang die Griechen, um am Leben bleiben zu können, die glänzende Welt der olympischen Götter zu schaffen. Die hellenischen Götter sind die leuchtende und sieghafte Schöpfung des apollinischen Geistes. Um dem Grausen vor der erschauten Wirklichkeit zu entgehen, gebar sich der griechische Genius ein Volk von Göttern, eine leuchtende Vision des Lebens, wie es verdiente, gelebt zu werden. Er glaubte an jene Götter, die er in seiner Betrübnis geschaffen hatte, um dem drohenden Pessimismus zu widerstehen. Und das Leben schien ihm aufs neue wert, gelebt zu werden, da es sich in einem Weltall abspielte, das so schöne Götter regierten. Homer ist der wundervolle Typus des apollinischen Griechen, des naiven Künstlers, aber von einer gleichsam gewollten und raffinierten Naivetät. Die homerische Poesie ist das Siegeslied der griechischen Kultur, die über die Schrecken der Titanenzeit triumphiert; sie bezeichnet den Kulminationspunkt der apollinischen Illusion, durch welche der künstlerische Grieche sich die Trübsal und Häßlichkeit des wirklichen Lebens zu verschleiern wußte.

Angesichts der apollinischen Kultur erstand jedoch bald die dionysische, oder genauer gesagt, die tragische Kultur.

Der dionysische Geist war über die ganze antike Welt verbreitet, bei den Barbaren verursachte er fürchterliche Orgien, in denen der Mensch wieder zum Tiere ward und sich seiner Begierde und Grausamkeit rückhaltslos hingab. Trotz seines Widerwillens gegen alles Barbarische konnte sich

der Grieche dieser Ansteckung um so weniger erwehren, als auch er in seines Herzens Grunde den dionysischen Geist verspürte; nur daß seine Orgien niemals ins Tierische ausarteten: sie wurden vielmehr zu Festen, wo die Natur ihre Befreiung feierte, wo der Mensch im Gefühle seiner Vereinigung mit dem All in Verzückung geriet. Aus diesen dionysischen Orgien ist die griechische Tragödie hervorgegangen.

Ihr Ursprung liegt, wie man weiß, im Satyrchor. Dem Griechen sind die Satyrn lebendige Naturwesen, die unzerstörbar hinter jeder Civilisation leben und durch ihr bloßes Erscheinen den Begriff der Kultur aufheben, welche die Schranken, die den Menschen von der Natur trennen, niederreißen und diese Natur als ewig gleich, ewig mächtig und furchtbar offenbaren, trotzdem ewig Geschlechter und Völker dahinschwinden. Der Grieche begreift den Satyr als ein Wesen, das ganz und gar Natur ist, an dem jede Kultur zu Schanden wird, aber nicht als ein Tier; er hat etwas Erhabenes und Göttliches, er ist das Symbol der mächtigsten Instinkte des Menschen, er ist ein Begeisterter, den das Nahen des Gottes verzückt; er ist mitleidig und erbarmend, denn er nimmt an den Leiden des Dionysos teil; er ist in die geheime Weisheit der Natur eingeweiht, er ist ein Symbol jener allmächtigen Fruchtbarkeit des Lebens, die der Grieche mit frommer Scheu bewunderte. — Dieser Chor von Satyrn ist ursprünglich der Repräsentant des gesamten durch dionysische Trunkenheit ergriffenen Volkes. Durch Tanz und Musik erweckt er im Zuschauer die heilige Begeisterung, er läßt ihn jede Erinnerung an die Kultur und seine besondere Individualität vergessen und gleichsam selbst die Seele eines Satyrs annehmen, seine Trunkenheit teilen. Und wenn alle Herzen

im Wahnsinn des gleichen heiligen Entzückens der Vereinigung entgegenschlugen, dann entstand im Busen des begeisterten Chores die strahlende Vision des Gottes Dionysos, die sich sogleich der Menge der Zuschauer mitteilte. So gab die dionysische Trunkenheit einer apollinischen Traumwelt das Leben, die nichts anderes war, als die deutliche, concrete und plastische Verwirklichung jenes unbestimmten, „musikalischen" Seelenzustandes, den die mystische Trunkenheit erzeugt hatte.

Die griechische Tragödie ist also zuletzt eine Kundgebung des dionysischen Seelenzustandes, der vermittelst eines apollinischen Traumbildes eine für die Augen und den Intellekt wahrnehmbare und gleichsam specialisierte Form erhält. Ihrer wesentlichen Inspiration zufolge ist sie „musikalisch"; sie ist der Triumphschrei des Willens, der sich angesichts des ewigen Flusses alles Menschlichen unsterblich fühlt; ihrer Form nach ist sie plastisch und entlehnt ihren Stoff den apollinischen Visionen. Der einzige Held ihrer Tragödien ist der Gott Dionysus. Er ist zuerst nur eine Vision des Satyrchors, und die Tragödie ist ursprünglich gleichfalls rein lyrisch: sie ist ein Hymnus zu Ehren der Gottheit, durch welche der Chor den Zuschauern seine Vision mitteilt. Später wird diese Vision objektiviert und auf dem Theater mimisch dargestellt, um sie der Einbildungskraft der Zuschauer noch lebhafter einzuprägen: die tragische Scene wird zum symbolischen Abbilde des Wolkenrahmens, in welchem die göttliche Vision sich den Bacchanten zeigt, die des Gottes voll im Thale irren und vom Chore dargestellt werden. Noch später giebt sich Dionysus nicht mehr in seiner göttlichen Form kund, sondern verbirgt sich in den mannigfachen plastischen Gestalten der Helden, unter der tragischen Maske eines Prometheus oder Ödipus. Alle diese Helden

der alten Mythen der homerischen Zeit sind in der That als Ebenbilder des Gottes aufgefaßt:

„Der eine wahrhaft reale Dionysus erscheint in einer Vielheit der Gestalten, in der Maske eines kämpfenden Helden und gleichsam in das Netz des Einzelwillens verstrickt. So wie jetzt der erscheinende Gott redet und handelt, ähnelt er einem irrenden strebenden leidenden Individuum: und daß er überhaupt mit dieser epischen Bestimmtheit und Deutlichkeit erscheint, ist die Wirkung des Traumdeuters Apollo, der dem Chore seinen dionysischen Zustand durch jene gleichnisartige Erscheinung deutet. In Wahrheit aber ist jener Held der leidende Dionysus der Mysterien, jener die Leiden der Individuation an sich erfahrende Gott, von dem wundervolle Mythen erzählen, wie er als Knabe von den Titanen zerstückelt worden sei und nun in diesem Zustande als Zagreus verehrt werde: wobei angedeutet wird, daß diese Zerstückelung das eigentlich dionysische Leiden, gleich einer Umwandlung in Luft, Wasser, Erde und Feuer sei, daß wir also den Zustand der Individuation als den Quell und Urgrund alles Leidens, als etwas an sich Verwerfliches, zu betrachten hätten. Aus dem Lächeln dieses Dionysus sind die olympischen Götter, aus seinen Thränen die Menschen entstanden. In jener Existenz als zerstückelter Gott hat Dionysus die Doppelnatur eines grausamen verwilderten Dämons und eines milden sanftmütigen Herrschers. Die Hoffnung der Epopten ging aber auf eine Wiedergeburt des Dionysus, die wir jetzt als das Ende der Individuation ahnungsvoll zu begreifen haben: diesem kommenden dritten Dionysus erscholl der brausende Jubelgesang der Epopten. Und nur in dieser Hoffnung giebt es einen Strahl von Freude auf dem Antlitz der zerrissenen, in Individuen zertrümmerten Welt: wie es der Mythus durch die in ewige

Trauer versenkte Demeter verbildlicht, welche zum erstenmale wieder sich freut, als man ihr sagt, sie könne den Dionysus noch einmal gebären."*)

So lassen die griechischen Tragiker die Welt der homerischen Götter, deren strahlender Glanz schon zu verblassen begann, wieder aufleben und bedienen sich dieser apollinischen Traumbilder als besonders typischer Symbole, mit deren Hilfe sie ihre Auffassung vom Weltall in eine greifbare Form bringen. Unter ihren Händen empfangen diese plastischen Mythen musikalische Bewegung und dionysische Weisheit. Vom Odem des dionysischen Geistes durchströmt, von der magischen Kraft der Musik belebt, erreicht der althomerische Mythus seine ausdrucksvollste Form; „noch einmal erhebt er sich, wie ein verwundeter Held, und der ganze Überschuß von Kraft, samt der weisheitsvollen Ruhe des Sterbenden, brennt in seinem Auge mit letztem, mächtigem Leuchten."**)

Diese Epoche der „tragischen Weisheit" deren höchste Kundgebung er in den Werken des Äschylus sah und deren vernunftmäßigen Ausdruck er in der Philosophie Heraklits zu entdecken glaubte, ist für Nietzsche der Kulminationspunkt der hellenischen Kultur. Als er sechzehn Jahre später zum vollen Bewußtsein seiner selbst gekommen war und einen Rückblick auf das Werk seiner Jugend warf, unterstrich er es als sein vornehmliches Verdienst, daß er in der „Geburt der Tragödie" den tiefen Sinn des dionysischen Phänomens als Erster erkannt habe. „Die Psychologie des Orgiasmus als eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls, innerhalb dessen selbst der Schmerz noch als Stimulans wirkt, gab mir den Schlüssel zum Begriff des tragischen

*) W. I, 73 flg. **) W. I, 76.

Gefühls, das sowohl von Aristoteles als in Sonderheit von unsern Pessimisten mißverstanden worden ist. Die Tragödie ist so fern davon, etwas für den Pessimismus der Hellenen im Sinne Schopenhauers zu beweisen, daß sie vielmehr als dessen entscheidende Ablehnung und Gegen-Instanz zu gelten hat. Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend — das nannte ich dionysisch, das erriet ich als die Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen — so verstand es Aristoteles —: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, — jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schließt . . ."*)

Indessen machte der dionysische Geist dem wissenschaftlichen Geiste Platz. Nachdem der Grieche sich durch die Betrachtung des Schönen und das Bewußtsein des ewigen Willens vom Pessimismus zu erlösen versucht hatte, nahm er seine Zuflucht zu einem dritten Mittel, der vernunftmäßigen Erkenntnis des Weltalls. Auch die Wissenschaft ist ein mächtiges Heilmittel gegen den Pessimismus; ebenso wie der Künstler zum Leben sagt: „Du bist würdig, gelebt zu werden, weil dein Bild schön ist", sagt der Wissende zu ihm: „Ich will dich, denn du bist würdig, erkannt zu werden." Er findet in der wissenschaftlichen Forschung dasselbe Vergnügen wie der Künstler in der apollinischen

*) W. VIII, 173 flg. Vergl. auch die Lebenserinnerungen von 1888, wiedergegeben bei Frau Förster-Nietzsche, II, 1, S. 102 flg.

Vision. In dieser Hinsicht ist die wissenschaftliche Illusion ebenso wohlthätig wie die apollinische oder dionysische. Aber man darf nicht vergessen, daß die wohlthätige Tugend der Wissenschaft eben im Akte der Forschung und keineswegs in der gefundenen Wahrheit liegt. Nun aber ist es ein großer Irrtum, in den die Wissenschaft fast immer verfällt, daß sie die Welt nicht allein erkennen, sondern auch leiten und verbessern zu können wähnt. In ihrem ungeschickten Optimismus glaubt sie naiver Weise, daß die Welt in ihrer Gesamtheit wie in ihren Einzelheiten ganz zu begreifen ist, daß die höchste Tugend das Wissen ist, daß Unwissenheit die Quelle aller Laster ist und daß der Mensch alle Tugenden, selbst den tragischen Heroismus, durch die Wissenschaft erreichen kann.

Sokrates ist der erste große Rationalist Griechenlands. Der Verstand war bei ihm so mächtig, daß er in seinem Leben gewissermaßen den Platz des Instinktes einnahm. Der normale Mensch wird von seinem Verstande vor den Irrtümern seiner Instinkte bewahrt; bei Sokrates war das Gegenteil der Fall: der Instinkt, jener vertraute „Dämon", dessen Stimme er zu wiederholten Malen vernahm, warnte ihn — vor den Irrtümern seiner Logik! . . . Obschon ein weniger edler Charakter als die Griechen der tragischen Zeit, wußte er doch seine Zeitgenossen durch die Überlegenheit seiner Dialektik und das Schauspiel eines bewundernswerten Todes zu fascinieren. Er verließ das Leben ruhig und ohne Reue, indem er durch seinen Tod den unerschütterlichen Glauben an seine Ideen und seinen heiteren Optimismus besiegelte.*)

---

*) Nietzsche ward in der Folge immer feindlicher gegen Sokrates. Er sieht in ihm später den Typus des Plebejers und décadent.

Der sokratische Geist war der Mörder der Tragödie. Vor dem Richterstuhle des Verstandes mußte die dionysische Tragödie mit Notwendigkeit unterliegen, eben wegen jenes irrationalen, unlogischen „musikalischen" Elementes, das in ihr lag. Eine Tragödie beweist nichts, sie bringt keine nützliche Wahrheit zu Tage. Vielmehr ist sie von Grund aus unmoralisch, denn sie zeigt die Zerstörung der schönsten Exemplare der Menschheit. Wenn aber, wie der wissenschaftliche Optimismus es will, ein notwendiges Band zwischen Wissenschaft, Tugend und wahrem Glücke besteht, wird die tragische Moral zur gefährlichen Ketzerei. Die „poetische Gerechtigkeit" muß in den Werken des Geistes triumphieren; die höchste Gattung der Dichtkunst wird, wie es Sokrates wollte, die äsopische Fabel. Auch war es nicht allein die tragische Kunst, die Sokrates verdammte, sondern die ganze hellenische Kultur im allgemeinen; er war der höchste Typus des theoretischen Menschen, während die Griechen dem höheren Gesetze des Instinktes gehorchten: sie wollten das Leben mächtiger und schöner, er logischer und selbstbewußter. Dermaßen erscheint er uns als der ausgesprochene, unversöhnliche Verächter des Geistes seiner Zeit. Er allein bekannte unter allen seinen Zeitgenossen, „daß er nichts wüßte", und er hatte Recht gegen sie. Indem er alle Berühmtheiten Athens, Politiker und

---

und den vollen Gegensatz zu dem aristokratischen Griechen des tragischen Zeitalters mit seiner überströmenden Lebenskraft. Der „Nihilismus" des Sokrates verrät sich im Augenblicke seines Todes, wo er zu Kriton sagt: „Ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig": aber ist dies nicht das Geständnis, daß er das Leben als eine Krankheit ansah, also das Anzeichen eines faktischen Pessimismus, der seinen schönen, zur Schau getragenen Optimismus Lügen straft? S. W. V, 264 flg., sowie VIII, 68 flg.

Redner, Poeten und Künstler, an sich vorüberziehen ließ, stellte er fest, daß alle diese Menschen, die so selbstgewiß, so überzeugt von ihrem Wissen waren, in Wirklichkeit nur aus Instinkten lebten und handelten, ohne klar zu wissen, was sie thaten. So sah er überall, wohin er seine Blicke schweifen ließ, nichts als Täuschung, Irrtum, thörichten Eigendünkel, und im Namen seiner souveränen Vernunft, im Bewußtsein, daß er der Repräsentant einer neuen Kulturepoche wäre, verdammte er die hellenische Kultur in Bausch und Bogen, ohne auch nur einen Augenblick zu ahnen, daß die alte Welt, die er zertrümmerte, der heraufkommenden, neuen Welt unendlich überlegen war. —

Was ist diese Theorie Nietzsches über die Entwicklung der griechischen Kultur vom rein historischen Standpunkte aus wert? Vielleicht ist es unklug, diese Frage schon heute entscheiden zu wollen; sicher ist — und Nietzsche wußte das selbst sehr wohl —, daß seine Art, Philologie und Philosophie zu vermischen, ihn in jeder Hinsicht von den Tendenzen trennte, die bei den Männern der Wissenschaft von heute überwiegen. Die positiven Geister, die bestimmte Thatsachen lieben, zu intellektuellen Abenteuern wenig geneigt sind und keine Lust dazu empfinden, sich an Probleme zu machen, die zu einer wissenschaftlichen Lösung nicht geeignet sind, werden ganz gewiß versucht sein, Nietzsches Methode unumschränkt zu verurteilen und ohne viele Worte eine Anzahl seiner Sätze verwerfen, da sie in völligem Widerspruch mit der Vorstellung stehen, die man sich gewohnheitsmäßig von den Griechen macht. Wenn er eines Tages in der Philologie einen Platz einnehmen sollte, so kann er dies nur als Bahnbrecher, als Anreger führender Ideen, welche die Männer vom Handwerk zu be-

wahrheiten oder zu berichtigen haben werden; wenn das „dionysische Problem", so wie Nietzsche es gestellt hat, jemals eine Lösung erhielte, die der von ihm skizzierten nahe kommt, so hätte er unbestreitbar ein Anrecht auf die Erkenntlichkeit und Achtung der Philologen, die ihn so hart ablaufen ließen. Die Zukunft wird lehren, auf welcher Seite die Wahrheit lag; aber — müssen wir fortfahren — selbst wenn diese Ideen Nietzsches für die Kenntnis der griechischen Seele keinen objektiven Wert besitzen, so sind sie trotzdem von höchster Bedeutung für die Geschichte seines Denkens. „Ich bin ferne davon zu glauben", hat er einmal gesagt, „daß ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch Schopenhauer ein weniges besser verstehen gelernt."*) Ebenso könnte man sagen: es ist nicht sicher, ob Nietzsche die Griechen verstanden hat; es ist nicht einmal sehr sicher, ob es nützlich oder einfach möglich sei, zu wissen, was die Griechen de facto waren; auch ist das Bild, das man sich vom klassischen Altertum gemacht hat, wohl nicht viel mehr als „die schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden."**) Hingegen ist sicher, daß das Studium der griechischen Antike den Begriff des dionysischen Geistes und der tragischen Kultur in Nietzsche entstehen ließ. Nun aber entsprach dieser Begriff vom Willen, der bei der Vorstellung seiner Ewigkeit vor dem Schauspiel des menschlichen Leidens und Todes in Entzückung gerät, einem der tiefsten Gefühle der Seele Nietzsches und sollte zum Angelpunkt seiner Philosophie werden. Welches also auch der innere Wert der „Geburt der Tragödie" sein mag, ihr wird doch immer das Verdienst bleiben, uns zu zeigen, wie Nietzsche bei Be-

*) W. X, 285. **) W. IX, 6.

rührung mit der hellenischen Kultur seiner selbst bewußt ward.

3.

Um die Stellung zu definieren, die Nietzsche im ersten Teile seines Denkerlebens der zeitgenössischen Kultur gegenüber einnahm, könnte man ihn in Anwendung der Formeln, deren Sinn wir soeben näher bestimmt haben, einen tragischen Philosophen nennen, der im Schöße einer sokratischen Kultur lebt.

Nietzsche faßt das menschliche Dasein als heroischen Kampf gegen jeden Irrtum und jede Täuschung auf. Er betrachtet die Welt mit den Augen des Pessimisten; die Natur erscheint ihm als furchtbare und oft böswillige Kraft, die Geschichte als „brutal und ohne Sinn". Er untersagt es sich gebieterisch, den Verführungen des vulgären Optimismus nachzugeben; er verschmäht die optimistische Selbstbetrügerei, die alles vortrefflich eingerichtet wähnt in der besten der Welten. Er weigert sich vor allem, zu glauben, daß das Leben uns jemals einen Augenblick wahrer Freude geben kann; er mag sich nicht von jenen Gaukelbildern des imaginären Glückes, die den Pöbel täuschen, gefangen nehmen lassen. Es ist also, nach ihm, der Beruf des höheren Menschen, unerbittlich alles zu bekämpfen, was verwerflich ist, alle Irrtümer zu zerstreuen, alle falschen oder überschätzten Werte anzugeben und sich gegen alle Schwächen, alle Lügen und Feigheiten der Kulturmenschheit erbarmungslos zu zeigen. „Ich träume eine Genossenschaft von Menschen", schreibt er, „welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und ‚Vernichter' heißen wollen: sie halten an alles den Maßstab ihrer Kritik und opfern sich der Wahrheit. Das Schlimme und Falsche soll ans

Licht! Wir wollen nicht vorzeitig bauen, wir wissen nicht, ob wir je bauen können, und ob es nicht das beste ist, nicht zu bauen. Es giebt faule Pessimisten, Resignisten — zu denen wollen wir nicht gehören.“*) Das Ideal, das er unserer Bewunderung und Nachahmung empfiehlt, ist der Schopenhauerische Mensch, der in dem Bewußtsein, daß das wahre Glück unmöglich ist, das materielle und feiste Wohlbehagen des gemeinen Menschen haßt und verachtet, alles zerstört, was zerstört zu werden verdient, und unbekümmert um sein eigenes Leiden, unbekümmert auch um das Leiden, das er rings um sich her schafft, auf seinem schmerzensreichen Wege nur durch den unerschütterlichen Willen hochgehalten wird, um jeden Preis wahr und aufrichtig zu sein.**) Nur daß er, statt auf die Verneinung des Lebenswillens auszugehen, diesen Willen, der das ewige Leben will, wie der dionysische Grieche bewundert, verehrt und mit allen Mitteln rechtfertigt. Er ist Pessimist; nur daß er aus seinem Pessimismus nicht die Notwendigkeit der Entsagung, sondern vielmehr die Notwendigkeit des Heroismus folgert: er sieht den Asketismus nicht als ein Ideal, sondern als ein Symptom von Ermüdung und Entartung an. „Der Pessimismus“, versichert er seit jener Zeit, „ist praktisch unmöglich und ohne die Möglichkeit der Konsequenz. Das Nichtsein kann nicht Ziel sein.“***) Und darum hält er, statt mit den Pessimisten die Erlösung vom Leben und das Streben nach dem Nirvana zu predigen, alles, was zur Stärkung des Lebenswillens beiträgt, alles, was dem Dasein ein Ziel oder Interesse mehr giebt, alles, was es lebenswürdiger macht, für „gut“.

---

*) W. X, 376. **) W. I, 427 flg. ***) W. IX, 47.

Wie die Griechen des tragischen Zeitalters ist Nietzsche von Grund aus Individualist und Aristokrat. Was er vor allem an der hellenischen Kultur bewundert, das ist die Fülle von höheren Menschen, die sie hervorgebracht hat. Ja, dies ist ihm der wahre Zweck des Lebens. Der tragische Held, der Schopenhauersche Mensch, ist nicht nur die höchste und schönste Form des Daseins, er ist auch der eigentliche Sinn des Daseins. Wie Flaubert oder Renan ist Nietzsche der Meinung, daß ein Volk nur ein Umweg der Natur ist, um zu einem Dutzend großer Männer zu kommen; er stellt das Princip auf: „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen — und dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe.“*) Die Jugend soll also im Kultus des Genius erzogen werden; man soll ihr beibringen, daß sie nur eine einzige Pflicht hat: „die Geburt und Entwickelung des Philosophen, des Künstlers, des Heiligen in und außer uns zu beschleunigen und somit an der höchsten Vollendung der Natur mitzuarbeiten.“**) Man soll den jungen Menschen lehren, sich selbst als ein mißlungenes Werk der Natur zu betrachten, aber zugleich das Künstlergenie und die wundervollen Absichten dieser unermüdlichen Schöpferin zu ehren, indem er ihr mit allen Kräften zu Diensten ist, damit es ihr ein andermal besser gelinge. Er wird dann einsehen, daß die Selbsterkenntnis — und infolgedessen das Ungenügen an sich selbst — die Grundlage jeder Kultur ist; er wird dann sagen: „ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin; helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet: damit endlich wieder der Mensch

*) W. I, 442. **) W. I, 440.

entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt, als Richter und Wertmesser der Dinge." *) Von da an wird man nicht mehr dem bloßen Zufall die Sorge überlassen, das geniale Individuum aus der Masse der Mittelmäßigen hervorgehen zu lassen; im Vollbewußtsein der Ursachen werden die Menschen danach trachten, durch Auslese, durch passende Erziehung eine Rasse von Helden hervorzubringen. „Man kann durch glückliche Erfindungen das große Individuum noch ganz anders und höher erziehen, als es bis jetzt durch die Zufälle erzogen wurde. Da liegen noch Hoffnungen: Züchtung der bedeutenden Menschen." **)

Nietzsche weicht vor keiner Konsequenz seiner Lehre zurück, selbst vor der härtesten und grausamsten nicht. Er weiß, daß die Hervorbringung der Aristokratie ein Heer von Sklaven nötig macht; er sagt rückhaltlos „daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventum gehöre: eine Wahrheit freilich, die über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig läßt. Sie ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt. Das Elend der mühsam lebenden Menschen muß noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen." ***) Der Fortschritt der Kultur hat also keineswegs die Unterstützung der Schwachen zur Folge; die Arbeiter des 19. Jahrhunderts sind um nichts glücklicher, als die Sklaven des Perikles, und wenn unserer wissenschaftlich optimistischen Epoche eine Zeit der tragischen Kultur folgte, wie sie Nietzsche ersehnt, würde das Los der Arbeiter und

*) W. I, 443. **) W. X, 375. ***) W. IX, 98.

Elenden um nichts beneidenswerter sein. Statt von einer Kapitalistenklasse ausgebeutet zu werden, die jedes Adels, jeder Größe bar ist, würden sie eine glorreiche und großartige Auslese von Genien hervorbringen, aber Sklaven sein, wie vorher. Der tragische Mensch hat also nicht allein den Haß und die Rache der Unterdrückten, der Parias der Gesellschaft, gegen sich; er muß auch noch einen ganz anders gefährlichen Feind besiegen: das Mitleid, das sein eigenes Herz zerreißt und ihn, wenn er ihm folgte, dazu triebe, dem materiellen Glücke der Menschheit die Kultur zu opfern. Er stößt sich an dem unerbittlichen, das ganze Weltall regierenden Gesetze, daß er, der leben will — oder vielmehr, der verurteilt ist, in dieser Welt des Leidens und Sterbens zu leben —, auch jenen schmerzlichen inneren Widerspruch ertragen muß, der just das Wesen alles Lebens, alles Werdens bildet. „Jeder Augenblick frißt den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen; Zeugen, Leben und Morden ist eins. Deshalb dürfen wir auch die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt.“ *)

Wir müssen also, schließt Nietzsche, wenn wir ehrlich gegen uns selbst sein wollen, auf jede optimistische Selbsttäuschung verzichten. Der Europäer von heute, der sich in seinem naiven Rationalismus einbildet, daß die Wissenschaft zum Glücke führt, und das Glück Aller als Endzweck jeder Civilisation ansieht, versucht das Elend der Sklavenbevölkerung zu leugnen, welches jedoch die conditio sine qua non der modernen Gesellschaft ist; er möchte die

*) W. IX, 99 flg.

Sträflinge der Arbeit über ihre wahre Lage täuschen, indem er ihnen „die Würde der Arbeit" rühmt, und den Bankerott der Wissenschaft verhehlen, indem er proklamiert, daß es edler sei, sein Brot „im Schweiße seines Angesichts" zu verdienen, als müßig zu leben: — fürwahr, eine armselige Sophisterei, die heutzutage keinen mehr täuscht, weder die Proletarier, die Socialisten sind, noch die Reichen, die in ihr Recht, zu genießen, kein Vertrauen mehr haben. Geben wir doch ohne Umschweife zu, daß die Sklaverei die schmachvolle und betrübliche Kehrseite jeder Civilisation ist! Man kann sie mildern, sie weniger schmerzhaft machen; man kann dem Knechte die Annahme seines Loses erleichtern — das Mittelalter mit seinem Feudal-System steht in dieser Hinsicht über der Neuzeit; — aber so lange es eine Gesellschaft giebt, wird es auch Mächtige und Privilegierte geben, deren Glück auf dem Elend einer unterdrückten und zu ihren Gunsten ausgebeuteten Menge beruhen wird.*) —

Durch seine Instinkte, Theorieen und Hoffnungen befand sich Nietzsche also im unbedingten Gegensatze zu den herrschenden Tendenzen seiner Zeit. Die zeitgemäße Kultur ist in der That wesentlich sokratisch. Der Anhänger der modernen Ideen ist naiv und entschlossen rationalistisch; er ist überzeugt, daß sie den Menschen zum Glücke führen müssen, und er sieht das allgemeine Glück im Schoße einer wohlgeordneten Gesellschaft als das Ideal an, dem die Menschheit zustrebt. So sah sich Nietzsche mit seinen aristokratischen Instinkten und tragischen Überzeugungen im inneren Gegensatze zu seinen Zeitgenossen im allgemeinen und seinen deutschen Landsleuten im besonderen. Kurz nach der Gründung des neuen Reiches, damals, als

*) W. IX, 100 flg.

die deutschen Heere mit dem Rufe „Gott mit uns!“ gesiegt hatten, erklärte er seine tiefe Abneigung gegen das Christentum. Damals, als die Deutschen mit Hegel und der historischen Schule an die höhere Würde und Berechtigung des Staates dem Individuum gegenüber glaubten, begeisterte er sich für das Individuum und zeigte sich sehr skeptisch gegen die Bedeutung der Rolle, die dem Staate in Dingen der Kultur zufällt. Damals, als man es überall nachsprach, daß der wahre Sieger von Sadowa und Sedan der deutsche Schulmeister wäre und daß die germanische Kultur die französische besiegt hätte, behauptete er, daß es gar keine deutsche Kultur gäbe, während die Franzosen wirklich eine nationale Kultur hätten; daß die Deutschen „Barbaren“ wären und blieben und sich darum ohne jegliche Berechtigung für civilisiert hielten; daß die Siege von 1870, die sie in dieser Illusion bestärkten, für die Sieger verhängnisvoll werden und den deutschen Geist zu Gunsten des deutschen Reiches töten könnten. Damals, als der deutsche Chauvinismus ins Kraut schoß, blieb er in seinem Innern gleichgültig gegen jede patriotische Überhebung; während die Donner der Schlacht von Wörth durch ganz Europa hallten, dachte er in einem stillen Alpenthale über das Problem des griechischen Geistes nach: etwas später, unter den Mauern von Metz, war es immer noch die Kunst und das Leben der Griechen, die sein Denken in Anspruch nahmen; und endlich, als der Friede unterzeichnet war, drückte er den Gedanken aus, daß die Ära der Nationalitäten zu Ende ginge, daß wir in eine Periode der europäischen Kultur einträten, und daß ein Freigeist sich über die zufälligen Abneigungen erheben müßte, welche die Völker trennen. „Es ist so kleinstädtisch, sich zu Ansichten verpflichten, welche ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten. Orient und

Occident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsere Furchtsamkeit zu narren. Ich will den Versuch machen, zur Freiheit zu kommen, sagt sich die junge Seele; und da sollte es sie hindern, daß zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen, oder daß ein Meer zwischen zwei Erdteilen liegt, oder daß rings um sie eine Religion gelehrt wird, welche doch vor ein paar tausend Jahren noch nicht bestand?" *) Nietzsche erkannte deutlich, daß seine ganze Art, zu fühlen und zu denken, die Vorurteile seiner Zeit vor den Kopf stieß; er empfand sich als „unzeitgemäß", um uns eines Ausdruckes zu bedienen, den er in dieser Zeit geschaffen; er konstatierte, daß er an den Dingen, die seine Volksgenossen begeisterten, keinerlei Vergnügen finden könnte und umgekehrt, daß Unternehmungen, die ihm für den Fortschritt der europäischen Kultur wesentlich schienen, wie z. B. Wagners großartiger Plan, ein Mustertheater in Bayreuth zu schaffen, sie nicht im mindesten berührten. Als er im Frühjahr 1873 mit Wagner und allen seinen Freunden glaubte, daß das Werk von Bayreuth an der Teilnahmlosigkeit des Publikums endgültig scheitern würde, empfand er ein unwiderstehliches Bedürfnis, seinen Zeitgenossen unangenehme Wahrheiten ins Gesicht zu schleudern und ihnen mit lauter und vernehmlicher Stimme den Ausdruck seiner Abneigung und Mißachtung zu erklären. Dies war der Ursprung seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen".**)

*) W. I, 390.

**) Außer den vier „Unzeitgemäßen", die er von 1873 bis 1876 veröffentlicht hat, plante Nietzsche noch eine große Zahl von andern, die nicht vollendet worden sind, oder deren Inhalt in „Menschliches Allzumenschliches" übergegangen ist. In Bd. X der Gesamt-Ausgabe findet sich eine Reihe von Skizzen zu den „Unzeitgemäßen",

Die erste „Unzeitgemäße“ richtet sich gegen den berühmten Kritiker David Strauß und gegen das Buch „Der alte und der neue Glaube“, in welchem dieser seine Meinungen über Religion und Kultur zusammengefaßt hatte; insonderheit gegen den zweiten Teil dieses Buches, wo der Autor sein Ideal der zukünftigen Gesellschaft entwirft. In Wirklichkeit griff Nietzsche weniger die Person Straußens und das Werk selbst an, als die Menge seiner Bewunderer, die in dem Glaubensbekenntnis des alternden großen Mannes das letzte Wort des fortschrittlichen Geistes erblickten. Der Feind, den er aufs Korn nimmt, ist der Philister, nicht mehr der „verschämte“ Philister oder der „gemütliche“ Philister, sondern der selbstzufriedene Philister, der sich mit Bildung brüstet, der „Bildungsphilister“, wie er ihn tauft, und dessen vollendeten Typus er in Strauß erblickt. Dieser Philister liegt einem ehrbaren Handwerk ob, er ist Beamter, Militär, Handelsmann; aber er hält es nichtsdestoweniger für seine Ehrenpflicht, sich für alle großen Fragen der Zeit zu interessieren, über die letzten Fortschritte der Wissenschaft sich auf dem Laufenden zu erhalten, die Geschichte der Vergangenheit kennen zu lernen, sich für die Wiedergeburt des deutschen Reiches zu begeistern und an der Lektüre der besten Schriftsteller oder an den Meisterwerken der deutschen Musik sich zu erbauen. Strauß glaubt nicht an das Paradies der Christen, noch selbst an das Dasein Gottes: aber man braucht keine Angst zu haben: obgleich Atheist, ist er nichtsdestoweniger der beste Mensch von der Welt . . . Er hütet sich wohl, seinen Getreuen zu

betitelt: „Die Stadt“, „Der Weg zur Freiheit“, „Der Staat“, „Über Lesen und Schreiben“, und vor allem eine sehr ausgedehnte Studie „Wir Philologen“, die mehrere Gedanken, welche später im Zarathustra noch entwickelt werden sollten, schon im Keime enthält.

offenbaren, daß diese Welt eine blinde herzlose Maschine ist, und daß der Mensch wohl Acht geben muß, um nicht von ihren Rädern erfaßt zu werden; er lehrt im Gegenteil, daß „die Notwendigkeit, mit anderen Worten die Verkettung von Ursache und Wirkung im Weltall, die Vernunft selbst ist," — was auf die Vergöttlichung der Wirklichkeit und die Anbetung des Erfolges hinausläuft. Ebenso bringt er in der Moral keine gefährliche Neuerung; er wird z. B. dem Individuum nicht keck zu empfehlen wagen, es solle alle seine Fähigkeiten entwickeln und ohne Einschränkung und Gewissensbisse sich ausleben, sondern er wird, nachdem er die natürliche Ungleichheit der Menschen festgestellt hat, jene Phrase nachhinken lassen, die ihm alle Vorschriften der traditionellen Moral wieder herzustellen erlaubt: „Vergiß in keinem Augenblick, daß alle andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe wie du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du, sind ..." Überhaupt — und dies reizte Nietzsche am meisten — nimmt Strauß an dem Mißtrauen der Philister gegen geniale Naturen teil; er behandelt alles, was über die bescheidene Sphäre des ihm Verständlichen hinausgeht, als „krankhaft"; er erklärt, daß Beethovens IX. Symphonie nur denen gefallen könne, die das Barocke für genial und das Formlose für erhaben halten; er glaubt Schopenhauer, den er verabscheut, mit diesem anmutigen Scherze abzuthun: Wenn die Welt schlecht ist, so ist das Denken, das sie denkt, auch schlecht; „ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut." Für Nietzsche ist Strauß der Typus der anspruchsvollen Mittelmäßigkeit, die ihr höheres Daseinsrecht proklamiert; er ist ein Feigling des Gedankens, der stets auf halbem Wege stehen bleibt und nicht wagt, seine Gedanken

bis zu Ende zu denken; er ist ein Optimist, der die Augen vor den notwendigen Leiden der Menschheit feige schließt, ein Philister, der es für die höchste Pflicht aller erklärt, als Philister zu leben, und, anstatt die Entwickelung genialer Individuen zu fördern, ihnen das Recht zu leben bestreitet, sobald sie sich über die gemeine Mittelmäßigkeit erheben.

In der zweiten „Unzeitgemäßen" befaßt sich Nietzsche nicht mehr mit einem Menschen oder einer Klasse von Menschen, sondern mit einem nach seiner Meinung gefährlichen Mißbrauche der modernen Bildung, dem Mißbrauche der Historie. Sie ist ein wohlthätiger Faktor jeder Kultur, so lange sie dem Leben dient, so lange sie durch Rat und Lehre zum Besserleben verhilft. Die monumentale Historie stellt den Menschen der That vor die unsterblichen Werke der Vergangenheit und spornt sein schöpferisches Vermögen an, indem sie ihn reizt, sich der großen Menschen der Vergangenheit würdig zu erweisen, ihre glorreiche Tradition fortzusetzen, und, statt im Gemeinen und Mittelmäßigen, im Genuß der Gegenwart zu leben, das Ideal der Menschheit weiter und höher zu tragen. Die antiquarische Geschichte, welche die Liebe und Achtung für tote und ferne Dinge lehrt, ist eine unschätzbare Wohlthat für Menschen und Völker, die von den Verhältnissen wenig begünstigt werden oder in einer ungünstigen Umgebung leben; ihnen verschönert sie die Gegenwart mit Hilfe der Vergangenheit und verbreitet über ihr bescheidenes oder mühseliges, dunkles oder gefährliches Dasein einen Hauch zarter und tröstlicher Poesie. Die kritische Historie endlich, welche die Vergangenheit vor den Richterstuhl der Vernunft fordert, prüft jene peinlich und verdammt sie endlich — „denn alles, was besteht, ist wert, daß es zu Grunde

geht" — und deshalb auch verdammlich. Sie ist eine kostbare Waffe für alle, welche die Last der Vergangenheit drückt, und die sich davon frei machen wollen, um das Leben fortsetzen zu können. Aber die Geschichte wird zu einer furchtbaren und schädlichen Macht, sobald sie sich als Wissenschaft unabhängig vom Leben erhebt und den Anspruch erhebt, einen unbedingten Wert „an sich" zu haben, sobald sie die Devise annimmt: fiat veritas, pereat vita. Anstatt lebenfördernd zu sein, wird sie dann lebensfeindlich und verderbenbringend. Sie erfüllt den Menschen mit einer Menge unfruchtbarer Kenntnisse, die ihn zum Konversations-Lexikon machen, anstatt ihn zur That zu treiben; mehr noch: sie hemmt die Entwickelung seiner Persönlichkeit, erweckt in ihm das niederdrückende Gefühl, daß er ein Epigone, ein Spätgeborener ist, der nur noch imstande ist, Geschichte zu lernen, aber nicht mehr, Geschichte zu machen. Jedoch, wenden die Verteidiger der historischen Bildung ein, hat die Geschichte, in Ermanglung anderer Verdienste, wenigstens den Vorteil, daß sie uns lehrt, Menschen und Dinge mit objektiver Billigkeit zu beurteilen. Dem ist nicht so, antwortet Nietzsche; in Wirklichkeit nennt man den Historiker „objektiv", der die Vorurteile seiner Zeit zum Maßstabe der Vergangenheit macht, und „subjektiv" den, der sich von den herrschenden Ideen losmacht; auch ist es keineswegs von Nutzen, wenn der Historiker „unparteiisch" ist, anders gesprochen: wenn er sich den Problemen, die er erforscht, als gleichgültiger Zuschauer gegenüberstellt. Im Gegenteil ist der allein würdig, Geschichte zu schreiben, welcher am besten am Gebäude der Gegenwart mitbaut. „Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes

aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn."*) Die letzte verhängnisvolle Folge der übermäßigen Entwicklung des historischen Sinnes ist die, daß er die empörendste Form des Optimismus, die Anbetung der brutalen Thatsache, die Vergötterung des Erfolges begünstigt. Der Historiker glaubt im „Weltprozeß" die Spur irgend einer höheren Vernunft zu sehen; er zerbricht sich den Kopf, wie diese Entwicklung wohl angefangen hat und worauf sie hinausläuft. Nun aber ist der Mensch niemals groß gewesen, außer wenn er sich gegen die Notwendigkeit aufgelehnt, gegen den blinden und blöden Zufall angekämpft hat, kurz, wenn er er selbst gewesen ist; auch ist die wahre Geschichte nicht die der Massen, sondern der genialen Individuen. „Es wird eine Zeit kommen", schließt er, „in der man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die Einzelnen, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozeß fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig, dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zuläßt, sie leben als die Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht setzt sich das hohe Geistesgespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am

*) W. I 337.

Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren." *)

4.

In den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" begnügt sich Nietzsche indessen nicht damit, die Tendenzen der gegenwärtigen Zeit, die er für verdammlich oder gefährlich hält, zu bekämpfen; er beginnt zugleich, an dem Gebäude der Zukunft zu bauen. Er sucht in unserer zeitgenössischen Kultur nach Vorzeichen einer Richtungs-Veränderung, einer Reform des öffentlichen Geistes, einer Wiedergeburt des dionysischen Wesens. Er sucht nach Genien der Zeit, welche würdig sind, die Jugend einem neuen Ziele entgegenzuführen und dem entnervenden Optimismus, dem herabstimmenden Kultus des materiellen Wohllebens zu entreißen. Er sucht nach Erziehern für sich selbst, die ihm zu deutlicher Selbsterkenntnis verhelfen und ihm offenbaren, was er ist, und wohin er geht. Diese Meister und Erzieher glaubte Nietzsche vornehmlich in Schopenhauer und Wagner gefunden zu haben.

In die Schopenhauerische Philosophie wurde er gegen Ende des Jahres 1865 eingeweiht, damals, als er in Leipzig Philologie studierte. Der Zufall wollte, daß er bei dem Buchhändler Rohn die „Welt als Wille und Vorstellung" kaufte.**) Vom ersten Augenblick an überwältigten ihn die großartigen Perspektiven, die jenes Buch ihm eröffnete, und mehr noch die Persönlichkeit des Philosophen selbst, den er durch sein Werk hindurch erriet. „Ich gehöre", sagte er später selbst, „zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm ge-

*) W. I, 364.

**) Frau Förster-Nietzsche, I, 231 flg.

lesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren."*) Er billigte — wenigstens provisorisch und unter Vorbehalt — seine hauptsächlichsten Hypothesen. Wir haben vorhin gesehen, daß Nietzsche in der Geburt der Tragödie die Schopenhauerischen Theorien vom Willen als vom „Ding an sich", von der Individuation als der Ursache alles Leidens, und von der Musik als dem unmittelbaren Ausdruck des Willens zur Grundlage seiner Erörterungen machte. In demselben Werke feiert er Schopenhauer als den Messias einer tragischen Kultur, welche bestimmt ist, die „sokratische" Kultur der Neuzeit zu ersetzen, und deren wichtigstes Merkmal es ist, „daß an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt wird, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht."**) Im Jahre 1872 kehrt derselbe Gedanke in einem kleinen Aufsatze über „Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur", wieder, einem Aufsatze, der die wesentlichen Gedanken der drei „Unzeitgemäßen" im Keime enthält.***) 1874 endlich erklärt Nietzsche in seiner dritten Unzeitgemäßen „Schopenhauer als Erzieher" seine tiefe Dankbarkeit gegen den Denker, der ihn in das Leben des Geistes eingeführt hat, und erörtert den heilsamen Einfluß, den die Ideen des großen Pessimisten auf die moderne Seele ausüben können. Der

*) W. I, 398. **) W. I, 128. ***) W. IX, 365 flg.

Mensch von heute, sagt er, sucht sich selbst; aber um seine wahre Natur, sein wahres Ich, zu entwirren, kann ihm nichts nützlicher sein, als ein Meister, der ihm zwar keinen besonderen Weg vorschreibt, oder Mittel zur Ausdehnung seines Wirkungskreises an die Hand giebt, wohl aber ein Erzieher ist, der ihn von allem frei macht, was ihn daran hindert, in dieses dunkle und verborgene Selbst einzudringen, das sich bei uns allen im Grunde unseres Wesens verbirgt. Diesen Meister hat Nietzsche in Schopenhauer gefunden. Er sah in ihm vom ersten Augenblick an einen Philosophen von völliger intellektueller Rechtschaffenheit und ausgesuchter Aufrichtigkeit in allem, was er geschrieben hat. „Schopenhauer redet mit sich: oder, wenn man sich durchaus einen Zuhörer denken will, so denke man sich den Sohn, welchen der Vater unterweist. Es ist ein redliches, derbes, gutmütiges Aussprechen, vor einem Hörer, der mit Liebe hört. Solche Schriftsteller fehlen uns. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden umfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Hier ist eine immer gleichartige stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind.“*) In Schopenhauers Schule lernte Nietzsche den Blick für die Realität wie sie ist, in ihrer ungeschminkten Häßlichkeit und mit allen ihren Leiden, die sie mit sich bringt. Er lernte auch, daß der Genius gegen seine Zeit kämpfen muß, um ein völliges Selbstbewußtsein zu erlangen, und daß er im

*) W. I, 398 flg.

Kampfe mit den Vorurteilen, Schwächen und Lastern seiner Zeitgenossen seine eigene Individualität läutert, indem er alle fremden und parasitischen Elemente, die von außen her in ihn eingedrungen sind, ausscheidet und das reine Gold seines Genius von den Schlacken und Zusätzen reinigt, die es enthält. Endlich und vor allem fand Nietzsche in Schopenhauer jene Definition des tragischen Lebens, wie er sie selbst faßte. „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das allen irgendwie zu gute kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er am Schluß, wie der Prinz im Re corvo des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmütiger Gebärde stehen. Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortificiert, erlischt in der Nirwana."*) Nietzsche glaubte in Schopenhauer den modernen philosophischen Ausdruck jener dionysischen Weisheit gefunden zu haben, die er an den Griechen so bewunderte.

Und ebenso, wie es Schopenhauer vergönnt war, den Genius nicht allein in sich, sondern auch außer sich kennen zu lernen und in der Person Goethes eines der wundervollsten Exemplare des freien und starken Menschen bewundern zu können, ebenso hatte auch Nietzsche das Glück, die intime Bekanntschaft eines der mächtigsten Genien der Neuzeit, Richard Wagners, zu machen.

*) Citiert von Nietzsche, W. I, 429.

Seine Bewunderung für Wagner geht bis auf seine Jugendjahre zurück. Nachdem er bis zum fünfzehnten Jahre ein ausschließlicher Bewunderer der streng klassischen Musik, ein Verehrer Mozarts, Haydns, Schuberts, Mendelssohns, Beethovens und Bachs und ein entschiedener Verächter der „Zukunfts-Musik eines Liszt und Berlioz" gewesen war, begann er schließlich doch an Wagners Werken Geschmack zu finden, und seine Bewunderung stieg zum Enthusiasmus, seit er „Tristan und Isolde" kannte. Im Jahre 1868 wurde er mit Wagner während eines Aufenthaltes des Meisters in Leipzig bei der Familie Brockhaus persönlich bekannt. Schon im folgenden Jahre ward er, wie wir bereits bemerkt haben, einer der Vertrauten Wagners und besuchte ihn häufig in seiner Einsiedelei Triebschen. „Wir haben einige Jahre alles Große und Kleine gemeinsam gehabt; es gab ein Vertrauen ohne Grenzen", schrieb Nietzsche noch im Herbst 1888 an Brandes.*)

Gegen Anfang des Jahres 1872, nach der Veröffentlichung der „Geburt der Tragödie", erreichte die Freundschaft des jungen Philosophen zu dem großen Künstler ihren Gipfel. „Ich habe mit Wagner eine Alliance geschlossen", schrieb er in dieser Zeit an einen seiner Freunde; „du kannst dir gar nicht denken, wie nahe wir uns jetzt stehen und wie unsere Pläne sich berühren."**) In seinem Wunsche, seine Anhänglichkeit nicht allein durch Worte, sondern auch durch Thaten zu beweisen, war er

*) Brandes, „Menschen und Werke", Frankfurt 1895; S. 139.

**) Frau Förster-Nietzsche, II, S. 203. Alle biographischen Details über die Freundschaft zwischen Nietzsche und Wagner entnehme ich diesem Buche. S. besonders Bd. I, S. 72 flg., 74 flg., 135 flg., 277, 288 flg.; Bd. II, S. 13 flg., 201 flg.

im Frühjahr desselben Jahres im Begriff, seine Universitätslaufbahn aufzugeben, um eine Vortragsreise zu gunsten des Werks von Bayreuth zu unternehmen. Die Übersiedelung Wagners nach Bayreuth im April 1872 änderte nichts an seinen Beziehungen zu ihm: Nietzsche besuchte ihn in seinem neuen Wohnsitze zu verschiedenen Malen und wohnte insonderheit dem Künstlerfeste am 22. Mai 1872 bei, als der Grundstein des Wagner-Theaters gelegt wurde. Im Juli 1876 kam er, einer dringenden Einladung des Meisters entsprechend, nach Bayreuth, um den letzten Proben der Tetralogie und dem endgültigen Triumphe des großen reformatorischen Werkes beizuwohnen. Wenige Tage vor seiner Ankunft sandte er an seine Freunde ein Exemplar seiner vierten Unzeitgemäßen „Richard Wagner in Bayreuth", einer tiefgreifenden und lichtvollen Analyse der künstlerischen und moralischen Persönlichkeit Wagners und eine begeisterte Verteidigung des großen reformatorischen Werkes, das er zum guten Ende geführt hatte. Er nannte Wagner einen modernen Äschylus, bei welchem die tragische Weisheit sich nicht mehr, wie bei Schopenhauer, in philosophischer Form, sondern in der lebendigen und konkreten Form unvergleichlicher Kunstwerke äußere. Er sah in ihm einen „dionysischen Genius", der die Welt der Gefühle, die ihn durchwogte, nicht allein durch die Sprache ausdrückte und somit ein „dithyrambischer Dramatiker" war, sondern in wundervoller Synthese alle Einzelkünste des Schauspielers, Musikers und Dichters vereinigte, um der Außenwelt mitzuteilen, was er empfand. „Wie man sich nun auch die Entwicklung des Urdramatikers vorstellen möge, in seiner Reife und Vollendung ist er ein Gebilde ohne jede Hemmung und Lücke: der eigentlich freie Künstler, der gar nicht anders kann, als in allen

Künsten zugleich denken, der Mittler und Versöhner zwischen scheinbar getrennten Sphären, der Wiederhersteller einer Ein- und Gesamtheit des künstlerischen Vermögens, welche gar nicht erraten und erschlossen, sondern nur durch die That gezeigt werden kann." *) Wagners großes Werk, die Schöpfung eines Musik-Dramas, in dem die griechische Tragödie wieder auflebte, und die Verwirklichung dieses Dramas in Bayreuth ist ein Ereignis ersten Ranges in der Geschichte der europäischen Kultur. Es will nichts geringeres, als eine Wiedergeburt der griechischen Kultur im Schoße der modernen Welt sein. In dem Gebäude der Kultur hält und stützt in der That eins das andere, und es ist nicht möglich, die Kunst des Theaters ernstlich und aufrichtig zu reformieren, ohne zugleich wesentliche Neuerungen in Sitte und Staat, in Erziehung und Verkehr hervorzurufen. Der Triumph des Werkes von Bayreuth kann, wenn er endgültig und dauernd ist, als die Morgenröte einer neuen Ära begrüßt werden. —

Einige Wochen, nachdem er seine Verteidigung Wagners geschrieben, verließ Nietzsche Bayreuth, enttäuscht, müde und traurig bis zum Tode: der schönste Traum seiner Jugend war plötzlich zerronnen; seine Begeisterung für Wagner war zu Ende. Wie hat sich diese Entwickelung vollziehen können?

5.

Nietzsche erzählt in einer seiner Vorreden, daß die Mehrzahl seiner Schriften durchaus nicht seine Gefühle zur Zeit der Niederschrift wiederspiegeln, sondern Überlebtes darstellen, also von Gedanken reden, die bereits neuen Ideen Platz

*) W. I, 540 flg.

gemacht haben. So stammte „Schopenhauer als Erzieher“ aus einer Zeit, wo er schon nicht mehr an den Pessimismus und an Schopenhauer glaubte. So war auch „Richard Wagner in Bayreuth“, wie er später selbst sagte, „eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir, gegen die schönste und gefährlichste Meeresstille meiner Fahrt ... und thatsächlich eine Loslösung, ein Abschiednehmen.“*) Die neuen Dokumente, die in diesen letzten Jahren veröffentlicht worden sind und uns in den Stand setzen, die Entwicklung seines Denkens bis in die kleinsten Einzelheiten zu verfolgen, bestätigen nicht allein diese Behauptung Nietzsches, sie beweisen auch unwiderleglich, daß er zu derselben Zeit, wo er in seinen zur Veröffentlichung bestimmten Schriften jedes Wort, das kein Lob Schopenhauers oder Wagners enthielt, sorgfältig vermied, in seinen Gedanken weit entfernt war, sich der Autorität dieser beiden Meister bedingungslos zu unterwerfen, vielmehr kräftig daran arbeitete, sich von ihrer Herrschaft loszumachen. Wir sehen, daß er sich von Anfang an in wesentlichen Punkten der Lehre von Schopenhauer trennt; er hegt seit 1867 Zweifel an den fundamentalen Hypothesen des ganzen Systems, an den Attributen, die Schopenhauer dem Willen zuerkennt, an dem Willen als Wesen der Welt, und selbst am Vorhandensein eines Dinges an sich.**) Sehr früh weist er auch die pessimistischen Schlußfolgerungen des Schopenhauerischen Systems streng zurück: er will weder Resignation noch philosophischen Nihilismus, er treibt die Skepsis so weit,

*) W. III, 4.

**) „Fragment einer Kritik der Schopenhauerischen Philosophie“, citiert von Frau Förster-Nietzsche; I, S. 343 flg.

„über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" nachzudenken; und die Folge seines Nachdenkens ist die Verdammung der Philosophie der „desperaten Erkenntnis", welche die Wahrheit um jeden Preis will, und sollte sie selbst das Dasein der Menschheit der Wissenschaft opfern. Er preist die tragische Weisheit, die jede Metaphysik geleugnet hat, „die Erkenntnis in den Dienst der besten Lebensform stellt" und der Kunst die Rechte wiedergiebt, die ihr die Wissenschaft zu nehmen beansprucht; er kommt zu dem Schlusse, daß es für den Menschen notwendig ist, „die Illusion zu wollen."*) — Über Wagner urteilt Nietzsche nicht weniger frei; bereits im Jahre 1866 findet er, daß in der Walküre die großen Schönheiten durch ungeheure Häßlichkeiten und Mängel aufgewogen werden.**) Im Verlaufe seiner Vorstudien zur „Geburt der Tragödie" skizziert er, um das Auftreten des Chors in der IX. Symphonie zu erklären, eine Theorie, die der Wagnerschen***) geradezu widerspricht. Ein anderes Mal setzt er dem Wagnerschen Begriffe des Musikdramas einen von Grund aus verschiedenen entgegen; er möchte den Sänger in das Orchester bannen und auf der Bühne nur eine einfach mimische Handlung übrig lassen; die menschliche Stimme und das Orchester sollten diese mimische Handlung nur begleiten, und diese sollte, wie in der primitiven Tragödie, die scenische Verwirklichung einer apollinischen Vision des Chors sein, der vom dionysischen Geiste

*) „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne". — „Der Philosoph". — „Die Philosophie in Bedrängnis." W. X, 161 flg.; s. im Besonderen S. 204 flg.

**) Brief vom 11. Oktober 1866, citiert von Frau Förster-Nietzsche; I, S. 250.

***) W. IX, 137 flg.

ergriffen wird.*) Noch ernster werden Nietzsches Bedenken, als er am „Richard Wagner in Bayreuth“ arbeitet; man findet unter seinen Aufzeichnungen**) zahlreiche Ideen, die später im „Fall Wagner“ entwickelt werden sollten. Er notiert die „Maßlosigkeiten“, die in Wagners Charakter und Begabung liegen; er findet, daß aus Bach und Beethoven „eine reinere Natur“ leuchtet; es entschlüpfen ihm strenge Urteile über das politische Leben Wagners, über seine Beziehungen zur Revolution oder zum König von Bayern, über seinen Antisemitismus; es regen sich sehr bedeutende Zweifel über den Wert Wagners, nicht allein als Gesamt-Künstler, sondern auch als Specialist, d. h. als Musiker, Dichter, Dramatiker oder selbst als Denker; er macht auf gewisse „reaktionäre Elemente“ in ihm, die Sympathie für das Mittelalterlich-Christliche, die buddhaïstischen Neigungen, die Liebe zum Wunderhaften, den deutschen Patriotismus aufmerksam; er erscheint als Skeptiker dem thatsächlichen Einfluß der Wagnerschen Reform gegenüber. Im ganzen genommen zeigt sich Nietzsche, trotzdem er bekennt, daß er durch Wagners Musik „des reinsten, sonnenhellen Glücks teilhaftig geworden sei, das er je genossen habe“, — als reiner Ketzer am Wagnertum selbst, und dieses in dem Augenblicke, wo er Wagner öffentlich Blumen streut. Wie soll man sich diese scheinbare Doppelzüngigkeit erklären?

Nietzsche hat uns selbst den Schlüssel zu seinem Verhalten gegeben: „Erst glauben wir einem Philosophen“, bemerkt er bei Gelegenheit seiner Beziehungen zu Schopenhauer. „Dann sagen wir: mag er in der Art, wie er seine Sätze beweist, Unrecht haben, die Sätze sind wahr.

*) W. IX, 155 flg. **) W. X, 397—425.

Endlich aber: es ist gleichgültig, wie die Sätze lauten, die Natur des Mannes steht uns für hundert Systeme ein. Als Lehrender mag er hundertmal Unrecht haben: aber sein Wesen selber ist im Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch."*) Dieser anscheinend paradoxe Aphorismus erklärt die Entwicklung der Gefühle Nietzsches gegen Wagner und Schopenhauer. Er hat damit angefangen, sich für ihre Werke zu begeistern; dann hat er seine Liebe und Ehrfurcht auf die Persönlichkeit dieser Meister selbst übertragen, er hat sie als Menschen und Genies geliebt, unabhängig von ihren Werken; er hat in der Folge jede Handlung sorgfältig vermieden, die geeignet war, die leidenschaftliche Freundschaft, die er ihnen geschworen hatte, zu stören; er hat sich insonderheit der öffentlichen Kritik dessen enthalten, was ihn in ihren Werken nicht befriedigte. Schließlich ist aber doch ein Augenblick gekommen, wo er erkennen mußte, daß die Unterschiede zwischen ihm und seinen Meistern zu bedeutend waren, um sie verschweigen zu können, ohne der Aufrichtigkeit gegen sich selbst Abbruch zu thun; und er hat mit zerrissenem Herzen den gebieterischen Forderungen seines Denker-Gewissens gehorcht und seine Kritik gegen seine Erzieher gekehrt. — Er hat dann den Irrtum eingesehen, in dem er sich ihnen gegenüber befand. Er hatte in der Berührung mit ihnen nicht sie zu begreifen gesucht, wie sie wirklich waren, sondern sich selbst. Und diese Art, vorzugehen, hatte ein scheinbar paradoxes, aber in Wirklichkeit völlig logisches Resultat ergeben: anstatt sich Schopen-

*) W. X, 286.

hauer und Wagner anzuähneln, hatte er sie im Gegenteil nach seinem Bilde umgeformt. Das Bild das er von Schopenhauer entwirft, zeigt eine nur ziemlich unbestimmte Ähnlichkeit mit dem wirklichen Schopenhauer, wogegen Nietzsche mit großer Genauigkeit das Ideal des „tragischen Philosophen" beschreibt, so wie er es begriff. Ebenso weit entfernte er sich von der objektiven Wirklichkeit in seinem Bilde von Wagner und seiner Verteidigung des „Bayreuther Gedankens", als er die Idealfigur des dionysischen Künstlers — eine Art präexistenten Zarathustra — skizzierte und jenen „großen Mittag" vorherbeschrieb, wo die versammelten Auserwählten sich der höchsten Aufgabe weihen, von dem erst im Zarathustra die Rede sein wird. Anstatt seine Muster abzuzeichnen, hatte Nietzsche seine inneren Traumgebilde beschrieben.*)

Er legte sich nun Rechenschaft darüber ab, daß ihn eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit sowohl von Schopenhauer, wie von Wagner trennte. Er hatte zuerst den Pessimismus als Waffe gegen den wissenschaftlichen Optimismus benutzt; die pessimistische Kritik des Weltalls war ihm als eine gebieterische Pflicht erschienen, die sich jedem aufrichtigen Gewissen aufdrängte. Wogegen er die „nihilistischen" Schlußfolgerungen, die Schopenhauer aus seinen Voraussetzungen zog — das Mitleid als höchste Tugend, die Vernichtung des Lebenswillens als letztes Ziel des Daseins — niemals einwandlos angenommen hatte. Nur hatte er sich, vornehmlich durch seinen Kampf gegen die „sokratische" Kultur seiner Zeit in Anspruch genommen, nicht lange bei der Widerlegung jener nihilistischen Ten-

*) Siehe die Lebenserinnerungen von 1888 („Ecce homo"), citiert von Frau Förster-Nietzsche II, 1. S. 166 flg., sowie 259.

denzen, oder der christlichen Askese aufgehalten. Nach und nach jedoch sagte er sich, daß die nihilistische Gefahr zum mindesten ebenso groß wäre, wie die optimistische, und daß unser Jahrhundert, wenn es den mittelmäßigen und zufriedenen Philister gedeihen sieht, vor allem ein Jahrhundert der Decadence ist und, des Lebens und Leidens müde, sich nach dem Frieden, nach dem Nichts sehnt. Es ergab sich also für Nietzsche ein neues Problem, das von nun an nicht mehr aufhören sollte, ihn bis zum Ende seines bewußten Lebens zu beschäftigen: worin besteht diese moderne Decadence, welches sind die Merkmale, die sie kennzeichnen, die Symptome, die sie erraten lassen? Welches ist die Tiefe und Ausdehnung der nihilistischen Krankheit, wie kann man sie heilen? Sobald er sich auf diesen Standpunkt gestellt hatte, mußte sein Urteil über Schopenhauer und Wagner völlig umgeworfen werden. Seine alten Verbündeten im Kriege gegen den modernen Optimismus wurden zu seinen Feinden im Kriege gegen den Nihilismus, und zwar zu Feinden, die um so gefährlicher waren, als sie vorher einen fascinierenden Einfluß auf ihn ausgeübt hatten und noch allgemein auf die Zeitgenossen ausübten. Er begriff plötzlich, daß seine leidenschaftliche Freundschaft zu seinen Erziehern keine kleine Gefahr für ihn gewesen war. Wenn er ihren Einfluß nicht bei Zeiten abgeschüttelt hätte, würde er nie ganz zu sich selbst gekommen sein, und nie wäre er sich seiner Philosophie des Übermenschen — welche im Begriffe der dionysischen Weisheit, so wie er sie in der „Geburt der Tragödie" faßte, schon im Keime enthalten war — voll bewußt geworden.

Auch in einer anderen Hinsicht hatte sich Nietzsche in seinem Wagner-Kultus getäuscht. Er, der Liebhaber der

„schönen Form", der Bewunderer des großen klassischen Stils in Griechenland und Frankreich, hatte sich durch den überreichen und überladenen Stil des Wagnerischen Dramas verführen und täuschen lassen. Er hatte sich von den Kunstgriffen eines genialen „Schauspielers", eines Magiers und Zauberers gefangen nehmen lassen. Er hatte als ursprüngliches, selbstschöpferisches Genie von elementarer Gewalt und überströmender Fruchtbarkeit — einen überraffinierten Decadent, einen jener Spätgeborenen angesehen, die am Abend hoher Kulturepochen mit wunderbarer Kunstfertigkeit alle Hilfsmittel zu handhaben wissen, welche die vorhergehenden Zeitalter angehäuft haben, und seltsame, gelehrte und überladene Werke von üppigem Kolorit hervorbringen, die wie eine Herbstlandschaft oder ein Sonnenuntergang schillern, aber viel eher außerordentlich als wahrhaft schön sind, Werke, denen es an wahrem Adel, an angeborener triumphierender und selbstsicherer Vollendung fehlt. Das Wagnerische Drama repräsentiert nach Nietzsche den „Barockstil" in der Musik; es ist der künstlerische Ausdruck, der unserem Zeitalter der Decadence entspricht. Wagner hat das Labyrinth der modernen Seele bis in seinen letzten Schlupfwinkel durchforscht; er ist also ein wertvoller Führer für den Denker, der diese Seele bis in ihre verborgensten Tiefen erkennen will: „Es hilft nichts; man muß erst Wagnerianer sein . . ." Aber man muß sich auch von der Herrschaft dieses großen Zauberers freizumachen wissen, es handelt sich da um Leben oder Tod. „Mein größtes Erlebnis war eine Genesung", sagte Nietzsche später. „Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten." *)

*) W. VIII, 2.

Es versteht sich von selbst, daß die Opfer dieser Kritik die unterirdische Entwicklung ebensowenig begriffen, wie die feinen und zarten Beweggründe, die Nietzsches Verhalten leiteten. Schopenhauer, der tot war, konnte keinen Einspruch erheben. Aber Wagner, der am Leben und sehr am Leben war, sah in dem Abfall seines Schülers einen wahren Verrat. Die tiefe Traurigkeit Nietzsches bei den Festen in Bayreuth, wo er plötzlich mit unerbittlicher Klarheit den bisher nur geahnten Abstand zwischen Wagner, dem Idealbild seiner Träume, und dem wirklichen Wagner erkannte, — diese Traurigkeit hatte dem Meister nicht entgehen können und hatte ihn tief gekränkt. Als Nietzsche zwei Jahre später (1878) in „Menschliches Allzumenschliches" seine veränderten Ansichten veröffentlichte und mit unendlicher Schonung — Wagners Name wird nirgends ausgesprochen — die Tendenz des Wagnerischen Werkes kritisierte, ward der Bruch zwischen Meister und Jünger vollständig. Wenn Wagner seinen jungen Freund auch sehr aufrichtig liebte, so betrachtete er ihn doch nur als Werkzeug seiner Hand und fand es ganz in der Ordnung, daß Nietzsche seinen Ehrgeiz darauf beschränkte, der erste Apostel des Wagnertums zu werden. Sein Abfall verursachte ihm in der Folge fast ebensoviel Groll und Grimm, wie Schmerz: er sah in ihm einen Streber, der sich unter seiner Fahne einen Namen gemacht und ihn dann nur deshalb verlassen hatte, um die Aufmerksamkeit auf seine Person zu lenken; er hielt ihn für einen Undankbaren, der einem krankhaften Reklamebedürfnis eine alte Freundschaft opferte. Nietzsche seinerseits, der an dem Bruche seiner Beziehungen zu Wagner furchtbar litt, sah in dem Hasse seines Meisters ein Zeichen von kleinlichem Charakter und engem Geiste. Und wenn er auch im Grunde seines Herzens für den

Menschen trotz ihrer großen Meinungsverschiedenheiten eine innige persönliche Zuneigung behielt, so glaubte er sich doch gegen den Wagner der Öffentlichkeit, dessen Ideen er bekämpfte, zu keiner Zurückhaltung mehr verpflichtet; aber erst ein volles Lustrum nach Wagners Tode ging er öffentlich in jenen leidenschaftlichen Pamphleten vor, die einen so bedeutenden Widerhall gefunden haben: „Der Fall Wagner" (1888) und „Nietzsche contra Wagner" (verfaßt 1888).

Nietzsches Verhalten gegen Wagner ist, wie billig, sehr verschieden beurteilt worden; die Anhänger des Meisters haben sich sehr streng, und nach meiner Meinung auch sehr ungerecht, gegen den Abtrünnigen des Wagnertums geberdet: sie haben den Abfall Nietzsches mit ehrgeizigen Berechnungen, mit verletzter Eitelkeit oder namentlich mit dem Beginne der Geistesstörung motiviert. Ihre Urteile lassen sich im allgemeinen so zusammenfassen: Bis 1876 war Nietzsche der Mensch, der Wagner am besten verstanden hat; seine Unzeitgemäße „Richard Wagner in Bayreuth" ist die schönste Analyse des Wagnerischen Genius, die je gemacht worden ist. Aber dieser große Geist, der ein hervorragender Denker zu werden versprach, ist von einer Art krankhaften Schwindels erfaßt worden, der ihn dazu trieb, mit allem, was der Menschheit heilig ist, — und zugleich auch mit dem gesunden Menschenverstand — zu brechen und seine individuelle Bedeutung ins Ungemessene zu übertreiben; dieser Schwindel hat ihn endlich zum Wahnsinn geführt. — Es ist fast unnötig, zu erklären, daß ich diese Art, die Dinge zu sehen, unbedingt verurteile, da sie den Fehler hat, die intellektuelle Entwicklung Nietzsches auf eine wirklich zu oberflächliche und vereinfachte Art zu erklären; daraus, daß er Wagner sehr aufrichtig bekämpfte, nachdem er

ihn nicht weniger aufrichtig bewundert hatte, folgt nicht mit Notwendigkeit, daß er ein Verrückter oder ein dunkler Ehrenmann gewesen sei; wenigstens habe ich das zu erklären versucht. Aber andererseits haben wohl die Freunde Nietzsches, denen das unbestreitbare Verdienst gebührt, die wahren Gründe seiner Handlungsweise ans Licht gebracht zu haben, der Versuchung, ihren Schützling etwas zu sehr rein zu waschen, vielleicht nicht immer widerstehen können. Er hat sich in seiner Bewunderung gegen Wagner getäuscht; dies war sein Recht, und man hat von jeher gesagt, daß nur Gott und die Dummköpfe sich nicht ändern. Aber gehen wir weiter: war die Art und Weise seiner Gefühle gegen Wagner im Jahre 1876 die eben geschilderte: — durfte er dann seinen „Richard Wagner in Bayreuth" in jenem dithyrambischen Stile schreiben, den er gewählt hat? Schon hier ist die Frage erlaubt, ob dies von Nietzsches Seite nicht — ich sage nicht Verstellung — sondern eine Unklugheit gewesen ist; viele Leute werden der Meinung sein, daß es merkwürdig ist, von einem Menschen, den man im Begriff ist, zu verlassen, in diesem Tone zu reden. Und hatte ferner Nietzsche das Recht, wenn er den „Wagner in Bayreuth" geschrieben hatte, später den „Fall Wagner" zu schreiben? Auch über diesen Punkt werden die Meinungen auseinander gehen, wie sie es über den Wert der ganzen Moral Nietzsches im allgemeinen thun. Er war durchaus konsequent — dies steht außer Zweifel —, als er Wagner mit ebensoviel Energie angriff, als er ihn bewundert hatte; er hat seiner intellektuellen Aufrichtigkeit das größte Opfer gebracht, das man sich denken kann: er hat ihr nicht ohne Schmerz, aber ohne Schwäche, eine der stärksten Neigungen geopfert, die er kannte. Aber manche Anhänger der „alten Moral" werden finden, daß dieses Opfer nichts Bewunderns-

wertes an sich hat; sie werden meinen, daß Nietzsche in seinen Beziehungen zu Wagner von Anfang bis zu Ende „persönlich", mit anderen Worten egoistisch gewesen ist, daß er, statt sich seinem Erzieher hinzugeben, in der Berührung mit Wagner von Anfang an sich selbst gesucht hat und in der Folge, nachdem er seinen Irrtum über Wagner einmal erkannt hatte, seinem Ich lieber das Opfer der Treue brachte, die man dem Freunde schuldet, als etwas von seinen persönlichen Überzeugungen aufzuopfern. Noch einmal gesagt, sein Benehmen ist nicht allein unangreifbar, sondern sogar sehr schön, wenn das einzige Ziel des menschlichen Lebens die Entwicklung der genialen Persönlichkeit ist, und wenn, wie Nietzsche sagt, „die Unpersönlichkeit keinen Wert im Himmel und auf Erden hat." Aber dies ist ein Standpunkt, den zum mindesten in der Praxis nicht jeder mit ihm teilt; und darum bleibt Nietzsches Handlung, wie ich glaube, für viele unserer Zeitgenossen „problematisch." Viele Leute werden versucht sein, in seinem Roman mit Wagner nichts als das ästhetisch und intellektuell sehr merkwürdige, aber moralisch wenig erfreuliche Aufeinanderprallen zweier hochbedeutenden aber auch unbedingten Individualitäten zu sehen, die hart aneinander stießen, weil keiner von beiden seiner Freundschaft das kleinste Teilchen seines Ich opfern wollte. Je nachdem man also in der Moral dem Individualismus oder Altruismus zuneigt, wird man auch geneigt sein, das Verhalten Nietzsches mit mehr Sympathie, Gleichgültigkeit oder Strenge zu beurteilen. — Zum Schlusse dieser Erörterung noch einen schönen Aphorismus Nietzsches, „Sternenfreundschaft" betitelt, in dem er in unpersönlicher Form, aber mit tiefer Empfindung die im Grunde so schwermütige Geschichte seiner Freundschaft und seines Zerwürfnisses mit

Wagner zusammenfaßt. „Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so, und wir wollen's uns nicht verhehlen und verdunkeln, als ob wir uns dessen zu schämen hätten. Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es gethan haben, — und dann lagen die braven Schiffe so ruhig in Einem Hafen und in Einer Sonne, daß es scheinen mochte, sie seien schon am Ziele und hätten Ein Ziel gehabt. Aber dann trieb uns die allmächtige Gewalt unserer Aufgabe wieder auseinander, in verschiedene Meere und Sonnenstriche, und vielleicht sehen wir uns nie wieder, — vielleicht auch sehen wir uns wohl, aber erkennen uns nicht wieder: die verschiedenen Meere und Sonnen haben uns verändert! Daß wir uns fremd werden mußten, ist das Gesetz über uns: eben dadurch sollen wir uns auch ehrwürdiger werden! Eben dadurch soll der Gedanke an unsre ehemalige Freundschaft heiliger werden! Es giebt wahrscheinlich eine ungeheure unsichtbare Kurve und Sternenbahn, in der unsre so verschiednen Straßen und Ziele als kleine Wegstrecken einbegriffen sein mögen, — erheben wir uns zu diesem Gedanken! Aber unser Leben ist zu kurz und unsere Sehkraft zu gering, als daß wir mehr als Freunde im Sinne jener erhabenen Möglichkeit sein könnten. – Und so wollen wir an unsere Sternenfreundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erdenfeinde sein müßten." *)

*) W. V, 212.

III. Buch.

Nietzsche als Philosoph.
(1878—1888.)

1.

Während der neun Jahre, die seinem Scheiden von der Universität Basel folgten, war Nietzsches Leben nur ein langer Kampf gegen die Krankheit, die seine Gesundheit untergrub und schließlich über seinen hartnäckigen Widerstand Herr ward. In den ersten Tagen des Jahres 1889 ward Nietzsche wahnsinnig; noch heute lebt er bei seiner Schwester in Weimar ohne irgend welche Aussicht auf Heilung. Da man indessen verschiedentlich versucht hat, seine ganze Philosophie als das Werk eines Wahnsinnigen hinfällig zu machen, so sind wir gezwungen, uns in Anlehnung an die von Frau Förster-Nietzsche veröffentlichten Dokumente, die Hauptthatsachen kurz anzusehen, die uns über Nietzsches Geisteszustand während jener Frist, die sein Übel ihm noch gelassen hat, aufzuklären vermögen.

Nietzsche gehörte einer Familie an, in welcher ungemeine Langlebigkeit die Regel gewesen zu sein scheint. Die meisten Brüder, Schwestern und Vorfahren seines Vaters sind über 70, 80, ja selbst 90 Jahre alt geworden; dieselbe Langlebigkeit läßt sich für die Familie seiner Mutter feststellen; auch ist kein Fall von Geistesstörung unter seinen Vor-

fahren zu verzeichnen. Sein Vater hingegen starb mit 36 Jahren an Gehirnerweichung, worauf sich ein Tagebuch aus Nietzsches Kindheit bezieht; diese Krankheit, erzählt uns Frau Förster-Nietzsche, wäre infolge eines Sturzes die Treppe herunter, der elf Monate vorher stattfand, zu Tage getreten.

Nietzsche scheint, wie alle seines Schlages, eine außerordentlich kräftige Konstitution gehabt zu haben; seine einzige Schwäche war eine sehr ausgesprochene Kurzsichtigkeit, die ihn bei seinen Studien, wie auch während seiner militärischen Dienstzeit, ernstlich behinderte. Sein Gesundheitszustand scheint sich erst infolge jener langen Krankheit, die er aus dem Feldzug gegen Frankreich mitbrachte, geändert zu haben. Von diesem Augenblick an melden sich bei ihm periodische Kopfschmerzen von immer größerer Heftigkeit, begleitet von Brechanfällen, Magenleiden und Augenschmerzen. Schon im Jahre 1875 nehmen diese Krisen einen sehr ernsten Charakter an; besonders heftig zeigen sie sich im Winter, namentlich in den Monaten Dezember und Januar. Der Winter von 1876 auf 1877, den Nietzsche im Süden verlebte, brachte seiner Gesundheit keine andauernde Besserung. Im Jahre 1879 kehrten die Krisen häufiger und heftiger wieder, denn je; vom Januar 1879 bis Januar 1880 zählte Nietzsche allein 118 Tage heftiger Anfälle. Er verbringt derart drei Jahre zwischen Leben und Tod; aber unentmutigt kämpft er gegen das qualvolle Leiden an, entschlossen zu leben, um seine Aufgabe als Philosoph zu erfüllen; in der schlimmsten Zeit seiner Krankheit arbeitet er an einem Bande Aphorismen, der „Morgenröte", die, wie er später schrieb, „mit einem Minimum von Kraft und Gesundheit" verfaßt ward. — Und kraft seiner Energie siegte er schließlich über sein Leiden. Von 1882 an bessert

sich sein Zustand langsam. Er verbringt seine Winter im Süden, in der Nähe von Genua oder Nizza, und seine Sommer im oberen Engadin, wo er eine Vorliebe für das kleine Dorf Sils-Maria faßt. Dank dieser Vorsicht kann er ein ungefähr erträgliches Dasein führen, das er einer intensiven schriftstellerischen Bethätigung widmet. Er verfaßt und veröffentlicht Schlag auf Schlag „Die fröhliche Wissenschaft" (1881—82), die vier Teile von „Also sprach Zarathustra" (1882—85), „Jenseits von Gut und Böse" (1885—86), „Zur Genealogie der Moral" (1887). Im Jahre 1888 scheint seine intellektuelle Thätigkeit noch verdoppelt. Während er schon an dem großen Werke arbeitet, in dem er den endgültigen Ausdruck seiner Ideen zusammenfassen wollte („Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte"), verfaßt er im Frühjahr (Mai und Juni) den „Fall Wagner", im Sommer (August) die „Dionysos-Dithyramben und (Ende August, Anfang September) die „Götzendämmerung"; vom 3. bis 30. September schrieb er den ersten Teil des „Willens zur Macht" vom 15. Oktober bis 4. November die schon öfters erwähnten Lebenserinnerungen „Ecce homo", gegen Mitte Dezember noch „Nietzsche contra Wagner". Wenige Tage später, in den ersten Tagen des Januar, trat der Wahnsinn zu Tage.

Die Natur seines Leidens ist nicht genau bekannt. Sein Fall scheint die ihn behandelnden Ärzte in Verlegenheit gesetzt zu haben. Seine Schwester, die ihn zu verschiedenen Malen mit aufopfernder Hingebung gepflegt hat, ist geneigt zu glauben, daß sein Leiden durch Überarbeitung veranlaßt, nicht aber erblicher Natur sei: seine erste Veranlassung wäre wohl die Krankheit gewesen, die er sich 1870 in den Lazareten zugezogen; anstatt sich eine längere Erholung zu gönnen, und sich von den physischen und moralischen Er-

schütterungen zu erholen, die er erfahren, hätte Nietzsche, kaum geheilt, seine Arbeiten wieder aufgenommen. Diese Überarbeitung, durch schlechte Hygiene und Mißbrauch von Medikamenten verschlimmert, hätte nach und nach die Gesundheit ihres Bruders untergraben. — Andererseits ist es bei der Natur seines Leidens nicht angängig, die Hypothese eines erblichen Einflusses völlig abzuweisen. Nietzsche selbst hat über diesen Punkt verschiedene Ansichten gehabt: hie und da glaubte er, daß der Keim seiner Krankheit von seinem Vater stammte, und in der großen Krise von 1880 erwartete er jeden Augenblick „den erlösenden Hirnschlag." *) — Darum darf man nicht voreilig schließen, der Wahnsinn wäre sein ganzes Leben lang in ihm latent gewesen und hätte sein gesamtes Werk beeinflußt. Freilich ist das Gerücht umgelaufen, Nietzsche wäre wiederholt in Irrenhäusern gewesen und hätte „seine wesentlichen Werke zwischen zwei Aufenthalten im Irrenhause geschrieben" **). Aber diese Behauptung ist Irrtum oder Erfindung, sie ist sowohl von Nietzsche selbst im letzten Jahre seines bewußten Lebens,***) wie auch von allen Personen seiner Umgebung, seinen Freunden und Verwandten auf das bestimmteste in Abrede gestellt worden. Es scheint vielmehr, daß die Krankheit bei ihm, selbst während der heftigsten Anfälle, keinerlei geistige Störungen hervorgerufen habe, was von Nietzsche selbst zu verschiedenen Malen behauptet und von seiner Schwester bestätigt wird. Im Jahre 1888 schrieb er: „Mitten in den Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz samt mühseligem Schleim-Erbrechen

*) Lebenserinnerungen von 1888 („Ecce homo") und Brief vom 14. I. 1880, citiert von Frau Förster-Nietzsche, Bd. II, 1 S. 327 u. 336.

**) M. Nordau, „Entartung"; Bd. II, 328.

***) G. Brandes, „Menschen und Werke"; S. 140.

mit sich bringt, — besaß ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesunden Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin . . . Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben . . . ."*) „Mein Puls", schrieb er an Brandes, ist „so langsam wie der des ersten Napoleon (= 60)."**) Es ist außerdem zu bemerken, daß die meisten seiner Hauptwerke aus jener Periode von 1882—87 stammen, während der sein Zustand sich merklich besserte. Endlich ist zu sagen, daß der Wahnsinn bei ihm ganz plötzlich ausgebrochen zu sein scheint. Weder in seinen Schriften, noch in seinen Briefen, die er gegen Ende 1888 an den berühmten dänischen Kritiker Brandes richtete, ist das geringste Anzeichen geistiger Störung zu entdecken; kaum daß sich in den allerletzten einige Symptome krankhafter Überspannung erkennen lassen. Wogegen ein Brief an Brandes vom 4. Januar 1889 keinen Zweifel über den Geisteszustand des Philosophen läßt: es ist offenbar das Werk eines Geistesgestörten.***)

*) Aufzeichnungen von 1888 (Frau Förster-Nietzsche, II, 1 S. 328); vergl. auch Brief vom 10. IV. 1888 (Brandes, „Menschen und Werke"; S. 140).

**) S. Brandes, „Menschen und Werke"; S. 140.

***) Brandes hat die von Nietzsche empfangenen Briefe in Menschen und Werke, S. 211 flg. veröffentlicht. Der Brief vom 4. I. 1889 ist „mit sehr großen Buchstaben auf einem nach Kinderart mit Bleistift liniirten Stück Papier geschrieben" und enthält diese Worte: „Dem Freunde Georg — Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren . . . . Der Gekreuzigte." Zwischen diesem rätselhaft-dunklen Schreiben und dem vorhergehenden Briefe vom 20. November 1888, der von Anfang bis zu Ende völlig verständlich ist, besteht nicht der geringste Zusammenhang. —

Diese Thatsachen scheinen keinen Zweifel zuzulassen, daß Nietzsches Schriften zu einer Zeit verfaßt sind, wo der Autor noch aller seiner Fähigkeiten Herr war. Sollte man dennoch seine Schriften nicht ernst nehmen, weil sein Verstand, selbst ehe er endgültig umnachtet ward, durch jene Krankheit, die schließlich seiner Herr ward, beeinflußt werden konnte? Aber dies ist eine einfache Möglichkeit, die kein positives Faktum bestätigt. Höchstens wäre daraus zu folgern, daß man Nietzsches Theorien, ehe man sie zuläßt, mit ganz besonderer Vorsicht zu prüfen habe. Zwingt uns aber nicht die einfachste intellektuelle Rechtschaffenheit, es mit jeder beliebigen philosophischen Theorie ebenso zu halten? Oder soll man von vornherein darauf ausgehen, Nietzsches Theorien zu verdächtigen, weil sie das Werk eines Kranken, eines „Entarteten" sind und folglich notwendig „ungesund" sein müssen? Scheint mir doch nichts unfruchtbarer, als die Einteilung der Genies in zwei Klassen — die „gesunden" und die „krankhaften" —, schon weil die Abgrenzung dieser beiden Gruppen mir als absolut undurchführbar erscheint. Es giebt keine Gesundheit an sich, sagt Nietzsche sehr richtig, „und alle Versuche, ein Ding derart zu definieren, sind kläglich mißraten. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrtümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, was selbst für deinen Leib Gesundheit zu bedeuten habe. Somit giebt es unzählige Gesundheiten des Leibes; und je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben, je mehr man das Dogma von der „Gleichheit des Menschen" verlernt, um so mehr muß auch der Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung unseren

Medizinern abhanden kommen. Und dann erst dürfte es an der Zeit sein, über Gesundheit und Krankheit der Seele nachzudenken und die eigentümliche Tugend eines Jeden in deren Gesundheit zu setzen; welche freilich bei dem Einen so aussehen könnte, wie der Gegensatz der Gesundheit bei einem Andern. Zuletzt bliebe noch die große Frage offen, ob wir der Erkrankung entbehren könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntnis und Selbsterkenntnis der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurteil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinster Barbarei und Rückständigkeit sei".*) — In diesem Sinne werden wir an das Studium der Theorien Nietzsches ohne Vorurteil, weder für noch gegen sie, herangehen und uns nur das vergegenwärtigen, daß sie das Werk eines außergewöhnlichen Menschen sind; wir werden sie entschieden mit derselben geistigen Unabhängigkeit prüfen, als ob ihr Verfasser, statt seither jahrelang geistig umnachtet fortzuleben, im Jahre 1889 von jenem erlösenden Hirnschlag getötet worden wäre, den er neun Jahre vorher schon erwartete. In diesem Falle würde es nämlich höchst wahrscheinlich keinem Menschen eingefallen sein, seine Werke als Phantasien eines Wahnsinnigen anzusehen . . .

2.

„Meine Formel für die Größe am Menschen", schrieb Nietzsche in seinen Lebenserinnerungen von 1888, „ist amor fati; daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen —

*) W. V, 159.

aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen —, sondern es lieben."*) Ebenso lehrt Zarathustra seine Schüler: „Der Wille ist ein Schaffender. Alles „Es war" ist ein Bruchstück, ein Rätsel, ein grauser Zufall — bis der schaffende Wille dazu sagt: „aber so wollte ich es!" — bis der schaffende Wille dazu sagt: „Aber so will ich es! So werde ich's wollen!"**) Dieser Moral entsprechend, hat Nietzsche auch seine Krankheit „gewollt". Er litt ohne Schwäche, aber auch ohne Prahlerei, ohne tragische Gebärden wie ohne Verzweiflung, und war nur darum besorgt, wie er die erduldeten Schmerzen sich zum Vorteil wenden und das Leben, wie es ihm geworden, so gut wie möglich ausbeuten könnte. Wir haben ihn nicht zu beklagen, — denn nichts ermächtigt uns, ihm unser Mitleid aufzudrängen; aber er hat ein Anrecht auf unsre Hochachtung.

Die erste Wohlthat, die er in seinem Leiden sah, war die, daß es ihn aus seinem „Handwerk" als Professor und Philologe erlöste. Das Dasein, das er in Basel führte, war ihm in der That seit langem lästig. Er empfand immer deutlicher, daß das Ziel seines Lebens nicht die Philologie, sondern die Philosophie wäre. „Mir steht nun einmal fest", schrieb er im Jahre 1875, „daß eine einzige Zeile geschrieben zu haben, welche es verdient, von Gelehrten späterer Zeit kommentiert zu werden, das Verdienst des größten Kritikers aufwiegt."***) Und jemehr er sah, worin sein wahrer Beruf lag, desto stärker empfand Nietzsche seine Berufsthätigkeit an der Universität als schwere Last; denn um seinen Berufspflichten gewissenhaft nachzukommen, mußte er seine Zeit zu Studien verwenden, die ihn der

*) Frau Förster-Nietzsche, II, 1 S. 196.
) W. VI, 208. *) W. X, 340, 341.

großen Aufgabe, die er sich vorgezeichnet hatte, nur wenig oder gar nicht näher brachten. Die Krankheit ersparte es ihm, den immerhin schweren Entschluß zu fassen, sich von seiner Vergangenheit freiwillig loszureißen. Sie zwang ihn zur Änderung seiner ganzen Lebensweise. Sie ließ es um ihn her einsam werden, aber sie gab ihm die Muße, Bücher zu lesen, die ihm lieb waren und ihn förderten. Sie verurteilte ihn zur Ruhe, zum Müßiggang, ließ ihn zu sich selber kommen und seinem Ich ins Antlitz schauen. Und dieses Ich, das bisher durch den äußeren Lärm betäubt, unter einem Wust von Gelehrsamkeit begraben, durch äußere Einflüsse gefesselt war, fing wieder an zu reden, erst furchtsam, dann aber immer deutlicher: „Nie", sagt Nietzsche in seinen Lebenserinnerungen von 1888, „habe ich soviel Glück an mir gehabt, als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens ... Diese Rückkehr zu mir war eine höchste Art von Genesung selbst! — die andere folgte bloß daraus."*)

Auch noch in einer anderen Hinsicht wußte Nietzsche aus den Lebensbedingungen, die ihm die Krankheit stellte, Vorteil zu ziehen: er hatte die nötige Energie, um in seinem bedenklichen Gesundheitszustande außerordentlich interessante psychologische Erfahrungen zu machen und sich selbst mit dem kalten Blute und der Objektivität des Gelehrten zu betrachten, der ein merkwürdiges „Objekt" prüft. Schon längst daran gewöhnt, seine Philosophie nicht als eine Sammlung abstrakter und unpersönlicher Wahrheiten, sondern als den Ausdruck eines Temperaments, einer Persönlichkeit anzusehen, mußte er natürlicherweise mit ganz besonderem Interesse den Einfluß der Gesundheit oder

*) Frau Förster-Nietzsche II, 1. S. 328.

Krankheit auf das Denken eines Philosophen beobachten. Wenn unser Körper, unsere „große Vernunft", leidet, so ist es nicht zu bezweifeln, daß unsere „kleine Vernunft" die Rückwirkungen dieses Leidens verspüren muß. Man soll daher die verschiedenen philosophischen Lehren nicht nach der Summe der objektiven Wahrheiten bemessen, die sie enthalten, sondern einfach als pathologische Erscheinungen auffassen; man kann sich die Frage stellen, ob die und die Theorie bei dem, welcher sie lehrt, ein Anzeichen von Gesundheit oder im Gegenteil von Entartung ist. Nun aber wird ein Denker um so eher in der Lage sein, dieses Problem zu lösen, je mannigfacher die Gesundheitszustände sind, die er aus Erfahrung kennt, je mehr Philosophien er gewissermaßen „erlebt" hat. Nietzsche beobachtete also mit wissenschaftlicher Neugier, was in seinem Falle der Größe nicht entbehrt, wie die Krankheit auf seine Ideen einwirkt, wie und auf welche Weise physisches Leiden sich in seinem Denken wiederspiegelt.

Er bemerkte da zunächst, daß der Schmerz ihn mißtrauisch gegen das Leben, widerspenstig gegen alle tröstenden oder beschönigenden Illusionen machte, mit denen sich die, welchen das Leben gnädiger ist, zufrieden geben. „Ich zweifle," sagte er, „ob ein solcher Schmerz ‚verbessert' —; aber ich weiß, daß er uns vertieft."*) Um langen physischen Qualen zu widerstehen, muß der Mensch einen furchtbaren Zwang auf sich ausüben, sei es, daß er ihnen seine Willenskraft entgegenstellt und es dem Indianer gleichthut, der wie schlimm auch gepeinigt, seinen Feinden bis zum Ende siegreich Trotz bietet, — sei es, daß er sich wie der Weise oder Fakir in jenes absolute Sich-Ergeben,

*) W. V, 8 flg.

Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen zurückzieht. Der Mensch, der aus solchen Übungen seines Willens herauskommt, lernt die Probleme des Lebens mit einem immer hellsichtigeren Mißtrauen ansehen; er weigert sich unerbittlich, die Realität zu beschönigen; er weist die schmeichelnden, tröstenden Hypothesen zurück; er verspürt gleichsam ein böses Verlangen nach Rache, nach Vergeltung am Leben; er will sich für die Leiden, die es ihn erdulden ließ, schadlos halten, indem er ihm Aug in Auge schaut und alle seine Schleier, all seinen täuschenden Flitter entreißt. Wenn er das Leben noch liebt, so geschieht dies mit Eifersucht und Mißtrauen. „Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht . . .“*)

Nietzsche bemerkte sodann, daß das Leiden ihn — was eigentlich paradox klingt — zum Optimisten gemacht habe. Die Krankheit lehrte ihn in der That, die Wirkungen der physischen Depression auf den Geist des Denkers aus Erfahrung zu kennen. Er bemerkte, wie der Schmerz es darauf anlegt, den Stolz des philosophischen Denkers zu brechen, um ihn zu Schwäche, Entsagung und Entmutigung niederzuzwingen. Er spürte die Schlupfwinkel und Verstecke, die „Sonnenflecke“ im Reiche des Geistes auf, nach denen sich das Denken der Kranken und Entarteten flüchtet, um Linderung für ihr Leiden zu finden. Und er folgert aus seinen Beobachtungen, daß jede Philosophie, die den Frieden über den Krieg stellt, jede Ethik, die dem Begriffe Glück eine negative Fassung giebt, jede Metaphysik, die als Ziel der Entwicklung einen Zustand des Gleichgewichtes und endgültiger Ruhe setzt, jede ästhetische, ethische oder religiöse Sehnsucht nach einer besseren Welt, nach einem

*) W. V, 9.

beliebigen „Jenseits“, im Grunde wahrscheinlich nichts ist als ein Entartungssymptom; er hielt alle pessimistischen oder quietistischen Theorieen einfach für ein Zeichen davon, daß ihre Denker an irgend einem physiologischen Unbehagen litten. — Und da er genesen *wollte*, so *wollte* er den Optimismus. Durch seine eigenen Krankheitserfahrungen über die wahren Ursachen des Pessimismus im klaren, sammelte er alle Lebenskraft, die er besaß, um gegen das Leiden anzukämpfen und der Krankheit — im physischen wie im moralischen Sinne — Trotz zu bieten. Und dank seiner Energie triumphierte er: er ward Optimist und kam wieder zur Gesundheit. „Ich entdeckte das Leben gleichsam neu, mich selber eingerechnet,“ schrieb er in seinen Lebenserinnerungen im Herbst 1888, „ich schmeckte alle guten und selbst kleinen Dinge, wie sie andre nicht leicht schmecken könnten, — ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben*, meine Philosophie. — Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich *aufhörte*, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung *verbot* mir eine Philosophie der Armut und Entmutigung.“*)

3.

Die erste That im philosophischen Leben Nietzsches war die „Geburt der Tragödie“, jene jauchzende Verkündigung eines neuen Ideals, des *tragischen* Ideals, jene begeisterte Verteidigung eines Äschylus, Wagner und Schopenhauer, in denen er die leuchtendsten Vorbilder dieses Ideals erkannte. Und ebenso endigte Nietzsche in den letzten Jahren seines bewußten Lebens mit der noch frohlocken-

*) Frau Förster-Nietzsche, II, 1 S. 338 flg.

deren dithyrambischen Bejahung seines Ideales, jenes selben Ideales, das er als junger Mann erschaut hatte; — denn die Philosophie des „Übermenschen", die Zarathustra lehrt, ist im Grunde fast dasselbe, wie die tragische Philosophie. Zwischen diesen beiden Perioden freudiger und zuversichtlicher Bejahung erstreckt sich wie eine Art Senkung, die zwei Gipfel trennt, eine Periode der Verneinung und der schärfsten Kritik. Nietzsche hatte zu voreilig gebaut; er hatte erkennen müssen, daß seine Bausteine nicht dauerhaft waren. Wir haben gesehen, wie er am Ende der ersten Periode seines Lebens konstatierte, daß der Pessimismus Schopenhauers und die decadente Kunst eines Wagner mit seinen inneren, selbsteigenen Überzeugungen nichts zu thun hätte, er begriff, daß er seine Ideen insgesamt einer strengen Kritik zu unterwerfen und erbarmungslos von allen fremden, parasitischen Elementen, die hineingeraten waren, zu säubern hätte. In der zweiten Hälfte seines Lebens legt er dann den Weg, den er in der ersten durchlaufen hatte, in umgekehrter Richtung zurück: nachdem er alle falschen Werte, die er in seinen ersten Werken noch erkannt hatte, ohne Erbarmen zerstört hatte, erhebt er sich von neuem von der Verneinung zur Bejahung und vertauscht die kalte und wilde Unerschrockenheit des Kritikers mit der gleichsam mystischen Erhebung des Propheten.*)

---

*) Man hat in seinem philosophischen Leben vielfach zwei Perioden unterschieden, eine positivistische (von 1879—82) und eine mystische (von 1882—88). Der Gegensatz zwischen beiden Perioden scheint mir mit dieser Formel nicht glücklich bezeichnet; die erste Periode ist zwar eine Periode der Verneinung und pessimistischen Kritik, die zweite eine solche begeisterter Bejahung — aber der Gegensatz zwischen beiden scheint mir doch nicht stark genug, um das getrennte Studium beider zur Notwendigkeit zu machen. Von anderer Seite wird dann

Die ersten Werke der eigentlich philosophischen Periode — „Menschliches Allzumenschliches", „Vermischte Meinungen und Sprüche", „Der Wanderer und sein Schatten" und „Morgenröte" — die, wie wir sahen, in einer Zeit geschrieben wurden, in der Nietzsches Gesundheit am schwersten bedroht war, atmen jenes tiefe Mißtrauen gegen das Dasein, das die Krankheit ihm eingeflößt hatte. Sie haben eines wie das andere eine rein negative Tendenz. Die Luft, die man dort atmet, ist rauh und eisig. Nietzsche offenbart sich darin als erbarmungsloser Zerstörer, der in jeden religiösen, metaphysischen oder moralischen Glaubenssatz eine Bresche legt; er vergleicht sich selbst mit einem

---

wieder behauptet (s. besonders Lou Andreas-Salomé: „Friedrich Nietzsche in seinen Werken", S. 98 flg.), Nietzsche habe in seiner positivistischen Periode sehr unter dem Einfluß Paul Rées gestanden, eines Psychologen der englischen Schule, dessen Bekanntschaft er 1874 in Basel machte, mit dem er dann einen Winter (1877—78) in Sorrent verbrachte und dessen Werke — „Psychologische Beobachtungen", 1875 und „Der Ursprung der moralischen Empfindungen", 1877 — er sehr bewunderte. Aber dieser Einfluß ist zunächst von Nietzsche selbst in einem Briefe an Erwin Rohde vom Jahre 1878 (s. W. XI, 422), in der Vorrede zur „Genealogie der Moral" (W. VII, 291—5) und in den „Lebenserinnerungen" (citiert bei Frau Förster-Nietzsche II, 1. S. 297) rundweg abgestritten worden. Zudem findet diese Behauptung Nietzsches ihre Bestätigung in der jüngsten Veröffentlichung der Vorarbeiten zu „Menschliches Allzumenschliches", aus welchen hervorgeht, daß Nietzsche noch vor dem Herbst 1876, wo er die nähere Bekanntschaft Rées machte, alle seine neuen Ideen gefaßt und zu Papier gebracht hatte. — Endlich geht, wie ich glaube, aus unserer Studie deutlich hervor, daß die intellektuelle Entwicklung Nietzsches vollständig logisch gewesen und daß die Wendung von 1876 nicht plötzlich gekommen ist, sondern sich langsam in den vorhergehenden Jahren vorbereitet hat. Aus allen diesen Gründen scheinen uns die Beziehungen Rées zu Nietzsche viel eher von biographischem, als von philosophischem Interesse zu sein; deshalb wollen wir uns in dieser Studie auch nicht mehr damit befassen.

Minierer, der die Grundlagen der festesten Dogmen untergräbt und seine unterirdischen Stollen und Gänge unter der Erde, den Augen der Menschen entrückt, langsam, geduldig und sicher vortreibt. „Menschliches Allzumenschliches“ ist ein abgründlicher Angriff auf den romantischen Pessimismus, insonderheit gegen Schopenhauer, dessen Lehre er nun unter Zurückgreifen auf seine früheren Meinungen öffentlich verwirft; er lehnt jetzt die Hypothese vom Willen als vom „Ding an sich“ ab, die er in der „Geburt der Tragödie“ noch zugab, und leugnet ganz allgemein die Notwendigkeit des Glaubens an ein „Ding an sich“; er bekämpft die Moral des Mitleidens, die Verherrlichung der Entsagung, die Lehre, nach welcher der Mensch auf jeden persönlichen und selbstsüchtigen Wunsch zu verzichten hat; er will nicht einmal mehr zugeben, daß die Menschheit die Hervorbringung des Genius zum Ziele habe, wie er noch in „Schopenhauer als Erzieher“ behauptet hatte, sondern erklärt, daß sie, im ganzen gerechnet, keine Art von Ziel verfolgt. Im „Wanderer und sein Schatten“ unternimmt er es, „jenen Schatten, welchen alle Dinge zeigen, wenn der Sonnenschein der Erkenntnis auf sie fällt“,*) zu erforschen. Er weiß in der That, daß man die Dinge nur schlecht kennt, wenn man sich darauf beschränkt, sie im verklärenden Lichte der idealistischen Erkenntnis zu betrachten, da man alsdann nur die erleuchteten Teile gewahrt, während die im Schatten liegenden den Blicken entzogen bleiben; darum soll ein Denker, der sich von der Wirklichkeit eine vollständige Darstellung machen will, auch ihr dunkles Antlitz kennen lernen. — In der „Morgenröte“ endlich unterwirft Nietzsche den Wert, den die Menschen jederzeit als den allerhöchsten

*) W. III, 188.

angesehen haben, nämlich den Glauben an die Moral, einer scharfen Kritik. Er legt dar, daß der Glaube an die Pflicht weder übernatürlichen Ursprunges noch von imperativischem und absolutem Werte ist, daß es kein ewiges und unerschütterliches Gesetz giebt, welches Gut und Böse festsetzt, und daß das Moralgesetz, das den Menschen dazu zwingt, um jeden Preis aufrichtig gegen sich selbst zu sein, sich schließlich selbst aufhebt: der Mensch wird wieder „Immoralist" aus Moralität, wie er Atheist aus Religion wurde; seine intellektuelle Rechtschaffenheit zwingt ihn, seine Kritik auf die Moral selbst anzuwenden und die Berechtigung ihrer Forderungen in Frage zu stellen.

Das Ideal, das Nietzsche sich zu dieser Zeit vom Dasein macht, näherte sich ein wenig dem positivistischen Ideale. Er meinte, daß jedes Individuum in den ersten dreißig Jahren seines Daseins eine Entwicklung, welche die Menschheit in vielleicht dreißigtausend Jahren zurückgelegt hat, gewissermaßen rekapituliere. Der moderne Mensch fängt als Kind damit an, fromm zu sein; dann verliert er den Glauben an Gott und Unsterblichkeit und läßt sich einige Zeit von dem ernsteren Zauber der Metaphysik gefangen nehmen; diese hört dann auch bald auf, ihn zu befriedigen, und verflüchtigt sich nach und nach zum ästhetischen Glauben, zum begeisterten Kultus der Kunst. Endlich spricht der wissenschaftliche Instinkt immer gebieterischer dazwischen und führt den fertigen Mann zum exakten Studium der Natur und Geschichte. In diesem wissenschaftlichen Menschen, dem „Freigeist", der sich von jeder Illusion und jedem Vorurteile freigemacht hat, sieht Nietzsche einige Zeit lang den schönsten Typus des höheren Menschentums. Der Freigeist ist ein „Pessimist des Intellekts", er bedarf einer kräftigen moralischen Gesundheit,

um nicht in Trostlosigkeit und Nihilismus zu verfallen: denn nicht ungestraft kann der Mensch die Schleier des Irrtums zerreißen, die ihn überall umgeben, und der Realität Aug in Auge sehen. „Das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt; der einzelne kann es nicht aus diesem Brunnen herausziehen, ohne dabei seiner Vergangenheit aufs tiefste gram zu werden, ohne seine gegenwärtigen Motive, wie die der Ehre, ungereimt zu finden und den Leidenschaften, welche zur Zukunft und zu einem Glück in derselben hindrängen, Hohn und Verachtung entgegenzustellen." *) Er kann nichtsdestoweniger, wenn er mutig und von energischem Temperament ist, just in seiner Wissenschaft Motive finden, die ihn der Verzweiflung entreißen. Das pessimistische Wissen erlöst ihn in der That von den Sorgen, die das Volk quälen; wenn er gleichgültig gegen fast alles wird, was den anderen Menschen von Wert ist, genießt er dafür um so freier das Schauspiel der Dinge und findet sein Glück darin, über dem menschlichen Treiben mit seinen Sitten, Gebräuchen, Vorurteilen und Gesetzen zu schweben; er lebt allein, um besser zu erkennen, und sein höchster Lohn ist, die notwendigen Gesetze des Weltprozesses in und außer sich zu begreifen und die Zukunft des Menschengeschlechtes vielleicht vorauszuahnen. „Glaubst du, ein solches Leben mit einem solchen Ziele sei zu mühevoll, zu ledig aller Annehmlichkeiten? So hast du noch nicht gelernt, daß kein Honig süßer als der der Erkenntnis ist, und daß die hängenden Wolken der Trübsal dir noch zum Euter dienen müssen, aus dem du die Milch zu deiner Labung melken wirst. Kommt das Alter, so merkst du erst recht, wie du der

*) W. II 52.

Stimme der Natur Gehör gegeben, jener Natur, welche die ganze Welt durch Lust beherrscht: dasselbe Leben, welches seine Spitze im Alter hat, hat auch seine Spitze in der Weisheit, in jenem milden Sonnenglanz einer beständigen geistigen Freudigkeit; beiden, dem Alter und der Weisheit, begegnest du auf Einem Bergrücken des Lebens: so wollte es die Natur. Dann ist es Zeit und kein Anlaß zum Zürnen, daß der Nebel des Todes naht. Dem Lichte zu — deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut."*)

Von 1882 ab beginnt jedoch der Ton seiner Werke unmerklich anders zu werden. Zwar setzt er den Kampf, den er gegen die Meinungen seiner Zeit begonnen hatte, bis zum Ende fort; eines seiner letzten Werke, die „Götzendämmerung", trägt den bezeichnenden Untertitel: „Wie man mit dem Hammer philosophiert"; desgleichen enthält die „Genealogie der Moral" und der „Antichrist" Angriffe von fast unerhörter Heftigkeit gegen das Christentum und sein asketisches Ideal. Aber in die kriegerischen Fanfaren, in den Aufschrei von Empörung und Zorn, in die bitteren Sarkasmen mischen sich jetzt häufig die lyrisch begeisterten Klänge eines Siegesliedes. Nietzsche kommt wieder zur Gesundheit. Nach Jahren der Krankheit und des Leidens, während welcher er in den Tag hineinlebte und fast jeden Augenblick den Tod erwartete, atmet er von neuem freier auf und fängt wieder an, von besseren Tagen zu träumen. „Dieses Buch," sagt er von der „Fröhlichen Wissenschaft", die er 1882 schrieb, „ist nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neuerwachten

*) W. II 267.

Glaubens an ein Morgen und Übermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offnen Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen."*) Er ist der doppelten Tyrannei der Krankheit, die seinen Horizont verdüsterte, und seines hochmütigen Stolzes entronnen, der sich dem Schmerze zu beugen weigerte und ihn aufrecht zu bleiben zwang, — seinem stolzen Princip getreu: „Ein Leidender hat auf Pessimismus noch kein Recht!"**) Er verspürte jetzt die freudige Trunkenheit des wieder Genesenden in sich; er hatte die Empfindung des leuchtenden Frühlings nach eisigem Winter. In seinen neuen Entwürfen konnte er sich daher mit seinem Ideale des freien Geistes, so wie er es in „Menschliches" gefaßt hatte, nicht mehr zufrieden geben. Es fehlt diesem freien Geiste thatsächlich an Freude; das Leiden hat ihn ein wenig grämlich gemacht, er hat sich noch nicht ganz vom „Geist der Schwere" frei gemacht, jenem „allerhöchsten, großmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, daß er ‚der Herr der Welt' sei;"***) er weiß noch nicht zu „tanzen", sich frei und fröhlich ohne Anstrengung auf den Fluten des Lebens hintreiben zu lassen. Und in seinem Denken ersteht jetzt eine neue Vision der Zukunft: seine künstlerische Einbildungskraft gebiert die strahlende Erscheinung des Propheten Zarathustra, der zehn Jahre in der einsamen Wüste verbracht hat, wo er „seines Geistes und seiner Einsamkeit genoß", um dann zu den Menschen herniederzusteigen und ihnen die Lehre vom „Übermenschen" und die Religion der „ewigen Wiederkunft" zu predigen, in seiner einsamen Höhle die verfeinerten Typen der höheren, aber leidenden Menschheit zu

*) W. V, 4. **) W. III, 9 ***) W. VI, 157.

versammeln — „die Menschen der großen Sehnsucht, der großen Verachtung, des großen Ekels", die eines Tages dem „Übermenschen" Platz machen sollen — und sie von ihrem Pessimismus zu heilen, indem er in ihren Augen das Bild der Zukunft erglänzen läßt, und endlich zu sterben, als er den höchsten Grad der Weisheit erreicht hat: in dem Augenblicke, wo die Sonne seines Daseins im Zenith steht, zur Stunde des „großen Mittag", indem er den Sieg seiner Lehre durch seinen Tod besiegelt. —

Wir wollen in den beiden nächsten Büchern die Philosophie Nietzsches zusammenfassen, indem wir zunächst den negativen Teil seiner Lehre — die Kritik des heutigen Menschen mit seinem Glauben und seinen Instinkten, und dann den positiven Teil — die Religion des „Übermenschen" und der „Ewigen Wiederkunft" erörtern. Ich verschließe mich den sehr ernstlichen Einwendungen nicht, die man gegen diese Methode erheben kann, und deren schwerwiegendste wohl die ist, daß man bei Auseinandersetzung Nietzschischer Ideen in systematischer Form leicht auf dogmatische Einkleidungen verfällt, die jene nicht zu beanspruchen haben und auch nicht beanspruchen. Es steht in der That fest, daß Nietzsches Denken von 1878—1888 nicht unverändert geblieben ist; ich habe eben selbst darauf hingewiesen, daß er um das Jahr 1882 eine Richtung einschlug, die der vorhergehenden nicht entspricht; und es wäre ein Leichtes, zwischen den Perioden von 1878—1882 und 1882—1888 noch andere Unterschiede festzustellen, die mehr oder weniger bedeutsam sind. Doch Nietzsche ist kein Schulphilosoph und will auch keiner sein. Die Wahrheit „an sich" ist ihm höchst gleichgültig; es liegt ihm wenig daran, seine Behauptungen mit logischen Argumenten zu beweisen, und noch weniger daran, ein schönes System zurechtzu-

zimmern, das fest zusammenhängt und wohlgeordnet ist; er bemüht sich nie, die Meinungen, welche er für irrig hält, durch Vernunftschlüsse zu widerlegen. Seine Methode ist stets die gleiche. Er sagt: Mein Instinkt läßt mich in dem und dem Menschen, in der und der Gruppe von Menschen entartete oder verächtliche Wesen sehen, in der und der Theorie, der und der Meinung ein krankhaftes Princip wittern. Ich bekämpfte sie also, wie man eine natürliche Plage oder Krankheit bekämpft. Wenn es wahr ist, daß ich ein lebenförderndes Princip und meine Widersacher ein lebensfeindliches vertreten, so muß der Sieg unvermeidlich mir zufallen; andernfalls werde ich nicht weniger unvermeidlich unterliegen. Und da ich nur eines will, nämlich den Triumph des Lebens, so werde ich mich meiner Niederlagen ebenso freuen, wie meiner Siege. Alles übrige ist sehr gleichgültig. — Ist es unter diesen Bedingungen nicht unklug, aus Nietzsche ein „System" zu machen, wie man ein „System" aus Kant und Schopenhauer gemacht hat, da ja die logische Wahrheit einen so kleinen Platz in den Bestrebungen unseres Philosophen einnimmt?

Wenn ich mich trotzdem entschlossen habe, seine Werke nicht einzeln durchzugehen, sondern einen allgemeinen Abriß ihrer Hauptprobleme und deren Lösung zu geben, so geschieht dies zu allernächst, weil Nietzsche zu wiederholten Malen auf dieselben Fragen zurückgekommen ist, indem er ein Problem zunächst summarisch ankündigte, es dann wieder aufnahm, untersuchte und vertiefte, bis er ihm schließlich seine endgültige Fassung gab. Seine Werke eines nach dem andern zu analysieren, hieße sich der Gefahr aussetzen die Darlegung ebenderselben Fragen mehrmals zu wiederholen. Zudem — und dies ist, wie mir scheint, der eigentlich wichtige Grund —: wenn Nietzsche wenig

Logik anwendet und sich des Suchens der Wahrheit „an sich“ nicht befleißigt, so heißt das nicht etwa, sein Denken wäre ungereimt und unlogisch gewesen. Weit gefehlt! Ich bin im Gegenteil überzeugt, daß Nietzsche thatsächlich ein wohl gefügtes und gegliedertes System im Kopfe hatte und er es lediglich deshalb nicht in systematischer Form entwickelt hat, weil sein Gesundheitszustand ihn zwang, seine Gedanken in aphoristischer Form niederzulegen. Er konnte, während er spazieren ging, Aphorismen aus dem Kopfe verfassen; wogegen es ihm aus ganz äußerlichen Gründen versagt war, lange Werke in einem Atem zu Papier zu bringen. Auch ist zu bemerken, daß Nietzsche die Werke seines zweiten Lebensabschnittes viel planmäßiger angelegt hat, als die von 1878—1882. Die „Genealogie der Moral“ ist trotz ihrer äußeren Abteilung in Aphorismen eine wirkliche „Abhandlung“; auch der „Wille zur Macht“ wäre, nach dem ersten Teile zu schließen, der allein vollendet ist, viel systematischer geworden, als die früheren Werke. Man fälscht also sein Denken nicht, wenn man es in der — notwendigerweise etwas gekünstelten — Form einer philosophischen Doktrin vorbringt, obschon er selbst es nie auf diese Weise dargelegt hat. Im übrigen werde ich mich bemühen, durch häufige Citate ein möglichst lebendiges Bild von diesem so farbenreichen und lebendigen Werke zu geben, dem jede scholastische Pedanterie fern ist, während man seinem Schöpfer auf jeder Seite anmerkt, daß er sein ganzes Herz, seine ganze Seele an die Erforschung von Problemen gesetzt hat, die nach seinem hübschen Ausdrucke: „ein stachliches Fell haben und nicht danach angethan sind, geliebkost und gelockt zu werden . . .“

IV. Buch.

Nietzsches System.

Negativer Teil: Der Mensch.

1.

Jede Epoche, jede Kultur hat ihre „Tafel der Werte“ wie Nietzsche es nennt; anders gesprochen, sie läßt eine Rangordnung der Werte zu, zieht einen dem andern vor, hält diese Handlung für besser als jene und meint beispielsweise, daß die Wahrheit dem Irrtum oder ein Akt der Barmherzigkeit einem Akte der Grausamkeit vorzuziehen sei. Die Bestimmung dieser Tafel der Werte ist die wesentlichste Thatsache der Weltgeschichte, da ihre Rangordnung die bewußten oder unbewußten Handlungen aller Individuen bestimmt und alle Urteile veranlaßt, die wir über diese Handlungen fällen. Dieses Problem der Bestimmung der Werte geht also für den Philosophen allen anderen vor; immer hat Nietzsche all sein Dichten und Trachten hierauf konzentriert. Und das Ergebnis seines Nachdenkens ist folgendes gewesen: Die Tafel der Werte, die gegenwärtig von der europäischen Kultur anerkannt werden, ist schlecht gemacht und einer Revision von oben bis unten bedürftig. Man muß zu dem schreiten, was er „die Umwertung aller Werte“ nennt, man muß infolge-

dessen die Richtung unseres gesamten Lebens verändern und die wesentlichen Grundlagen, auf denen alle unsere Urteile beruhen, umgestalten. Gegen Ende seines bewußten Lebens sah seine Einbildungskraft, überreizt durch die tiefe Einsamkeit, die um ihn war, und vielleicht auch durch die Herankunft der Krisis, die seinen Verstand umnachten sollte, in jener philosophischen Umwälzung den Ausgangspunkt eines ungeheuren Umschwunges für die ganze Menschheit: „Ich schwöre Ihnen zu", schrieb er am 20. November 1888 an Brandes, „daß wir in zwei Jahren die ganze Erde in Konvulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängnis."*) —

Der heutige Mensch stellt an die Spitze seiner Wertetafel eine Anzahl absoluter Werte, die er über jede Erörterung hinaushebt und die ihm zum Maßstabe für die Abschätzung der ganzen Wirklichkeit werden. Unter diesen überall anerkannten Gütern ist z. B. das Wahre und das Gute. Wenn es eine Thatsache giebt, die über jeden Zweifel erhaben scheint, so ist es die, daß die Wahrheit mehr wert ist, als die Unwahrheit; von einer Behauptung, einer beliebigen Theorie beweisen, daß sie falsch ist, hieße sie um jede Glaubwürdigkeit bringen; der Kultus der Wahrheit, der Aufrichtigkeit um jeden Preis, ist vielleicht einer unserer festesten Glaubenssätze. Desgleichen haben die verwegensten Denker vor dem Problem von Gut und Böse furchtsam Halt gemacht. Kant hielt das Dasein seines kategorischen Imperativs für eine Wahrheit, die über jede Vernunft und Erörterung erhaben wäre. Selbst Schopenhauer, der die Kantische Theorie von der Pflicht kritisierte, gab nichtsdestoweniger zu, daß

*) Brandes „Menschen und Werke", S. 223.

alle Menschen in praxi darüber einig wären, den Inhalt des Moralgesetzes folgendermaßen zu formulieren: „Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva“, zu Deutsch: „Thu keinem etwas zu leide, vielmehr hilf allen, so gut du kannst.“ Die Philosophen haben nie gewagt, die Rechtmäßigkeit der moralischen Urteile in Zweifel zu ziehen; sie haben sich einzig und allein damit beschäftigt, die „Grundlagen der Moral“ und das praktisch völlig gleichgültige Warum jener Urteile zu suchen, die beständig über alle menschlichen Handlungen namens eines „moralischen Bewußtseins“ gefällt werden, vor dem alle Welt sich in Ehrfurcht beugt. Gerade diesen Überzeugungen, die heutzutage das innere Leben fast aller Menschen beherrschen, diesem Kultus der Wahrheit, dieser Religion des Moralgesetzes erklärt Nietzsche den Krieg. Anstatt sie als eine Thatsache, die zu erörtern unnütz ist, als eine Autorität, deren Ansprüche zu prüfen ruchlos wäre, ehrfurchtsvoll anzunehmen, faßt er sie keck als Problem und fürchtet sich nicht, die kühne Frage aufzuwerfen: Warum Wahrheit? Warum nicht lieber Irrtum? Warum Gut und nicht lieber Böse? Und das so formulierte Problem löst er mit derselben Kühnheit, indem er als Verhaltungsmaßregel des wahrhaft freien Menschen die Devise jenes geheimnisvollen Ordens der Assassinen festhält, welche die Kreuzfahrer dereinst im heiligen Lande antrafen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“

Für Nietzsche sind in der That alle jene metaphysischen, geheimnisvollen und übermenschlichen Wesenheiten, die der Mensch jederzeit außer sich angesetzt und unter verschiedenen Namen verehrt hat — „Gott“, die Welt der „Dinge an sich“, die „Wahrheit“, der „kategorische Imperativ“ — nichts als Phantome unserer Einbildungskraft. Die un-

mittelbarste Wirklichkeit, die einzige, die zu erkennen uns gegeben ist, ist die Welt unserer Wünsche und Leidenschaften. Alle unsere Handlungen, Willensakte und Gedanken werden im letzten Sinne von unseren Instinkten geleitet, und diese Instinkte lassen sich zuletzt sämtlich auf einen einzigen Grundinstinkt zurückführen; es ist der „Wille zur Macht", der — so lautet Nietzsches Hypothese — allein genügt, um alle Kundgebungen des Lebens, die wir bezeugen können, zu erklären. Jedes lebende Wesen — Pflanze, Tier oder Mensch — trachtet danach, seine Kraft zu vermehren, indem es andere Wesen, andere Kräfte seiner Herrschaft unterwirft. Dieses fortdauernde Bestreben, dieser ewige Kampf, in welchem jedes Wesen sein eigenes Leben unaufhörlich aufs Spiel setzt, ist das Grundgesetz alles Lebens. Alle Bethätigungen des Lebens werden ausnahmslos durch den Instinkt regiert. Wenn der Mensch nach Tugend, Wahrheit oder Kunst strebt, so thut er dies vermöge eines Naturtriebes, der ihn, um sich zu befriedigen, zu gewissen Handlungen treibt. So ist auch die Moral, welche der Christ als göttliche Offenbarung ansieht und der er sein ganzes Dasein unterordnet, in Wirklichkeit eine menschliche Erfindung, um einen bestimmten Instinkt zu befriedigen. Desgleichen ist die Wahrheit, welcher der Gelehrte sein Leben weiht, ursprünglich vom „Willen zur Macht" gewollt worden, indem dieser nach Vergrößerung seiner Herrschaft strebte. Aber der Mensch ist durch eine sonderbare Verirrung darauf verfallen, das, was er geschaffen hatte, um eines seiner Bedürfnisse zu befriedigen, als Ideal anzubeten. Anstatt zu sagen: „Ich lebe, um meine Instinkte zu befriedigen, und vermöge dieses Gesetzes werde ich also nach dem Guten und Wahren streben, soweit mein Wille zur Macht mich dazu treiben wird", — stellt

er das Princip auf: „Das Gute und das Wahre, sie sollen um ihrer selbst willen aufgesucht werden; man soll das Gute thun, weil es das Gute ist, und aus Liebe zur Wahrheit nach Wahrheit trachten; das Leben des Menschen ist nur soviel wert, als er sein selbstsüchtiges Interesse diesem idealen Ziele unterordnet; er hat also im Namen des Ideals seine persönlichen Triebe zu unterdrücken und die Selbstsucht als ein Übel anzusehen." Aber der Mensch, der so denkt und danach handelt, wird ebenfalls nur durch einen Instinkt getrieben, denn der Instinkt ist der letzte Beweggrund aller unserer Handlungen; nur daß hier der Instinkt verdorben ist.

Die Instinkte des Menschen sind in der That nicht alle gleichmäßig gesund; die einen sind normal und trachten danach, seine Vitalität zu vermehren, aber andere sind krank und trachten danach, ihn zu schwächen. Die Krankheiten des Körpers haben natürliche Ursachen und entwickeln sich nach den Gesetzen des menschlichen Organismus; nichtsdestoweniger führen sie zur Zerstörung des Körpers und müssen darum durch den Arzt bekämpft werden. Ein Gleiches gilt für die Krankheiten der Persönlichkeit: sie haben einen natürlichen Ursprung, aber ihre Folgen sind darum nicht minder verhängnisvoll. Je nachdem die normalen oder kranken Instinkte in einem Individuum vorherrschen, wird es ein schönes Exemplar der Menschheit oder ein entartetes sein. Es giebt also einerseits Menschen, die an Leib und Seele gesund sind und zum Dasein Ja sagen, die glücklich sind, zu leben, und das Leben ewig fortzusetzen verdienen, und andererseits kranke, ohnmächtige Decadents, deren Lebensinstinkt geschwächt ist; sie sagen Nein zum Dasein, neigen dem Tode, der Selbstaufhebung zu und suchen nicht mehr, sich fortzupflanzen, oder sollten es jedenfalls nicht

mehr thun. — Es ist dies eine natürliche und physiologische Realität, gegen die es keine Auflehnung giebt: in der That ist das Leben überall im Fortschritt oder Rückschritt, es vermehrt oder vermindert seine Intensität; der Mensch ist eine Pflanze, die bald elend vegetiert, bald herrlich emporschießt und nach allen Seiten mächtige und prächtige Blüten treibt. Auf diese Thatsache gründet Nietzsche seine Tafel der Werte.

Er schließt folgendermaßen: Ich weiß nicht, ob das Leben an sich gut oder böse ist. Nichts ist in der That vergeblicher, als der ewige Streit zwischen Optimisten und Pessimisten, und zwar aus einem ganz einfachem Grunde: Niemand auf der Welt ist imstande, den Wert des Lebens zu beurteilen. Die Lebenden können es noch nicht, weil sie in dem Streite Partei und sogar Gegenstand des Streites sind; und die Toten können es nicht mehr, denn sie sind tot. Was das Leben in seiner Gesamtheit wert ist, kann also niemand sagen; ich werde nie und nimmer wissen, ob es für mich besser gewesen wäre, zu sein oder nicht zu sein. Aber von dem Augenblicke an, wo ich lebe, will ich das Leben so überströmend, so verschwenderisch, so tropisch wie möglich in mir und außer mir. Ich sage also Ja zu allem, was das Leben schöner, intensiver und lebenswürdiger macht. Wenn es mir erwiesen scheint, daß Irrtum und Illusion der Entwicklung des Lebens dienlich sind, werde ich zu Irrtum und Illusion Ja sagen; wenn es mir erwiesen scheint, daß die Instinkte, welche die gegenwärtige Moral als schlecht bezeichnet — z. B. Härte, Grausamkeit, List, Verwegenheit, Kampflust —, imstande sind, die Vitalität des Menschen zu vermehren, so werde ich zum Bösen und zur Sünde Ja sagen; wenn es mir erwiesen scheint, daß das Leiden ebenso sehr wie

die Freude zur Erziehung des menschlichen Geschlechtes beiträgt, werde ich auch zum Leiden Ja sagen. — Im Gegenteil werde ich zu allem, was die Vitalität der Pflanze Mensch herabsetzt, Nein sagen. Und wenn ich entdecke, daß die Wahrheit, die Tugend, das Gute, mit einem Worte alle von den Menschen bisher verehrten und geachteten Werte, dem Leben schädlich sind, werde ich zu Wissenschaft und Moral Nein sagen. —

Wir wollen in diesem Buche sehen, wie sich nach Nietzsche die Tafel der heutzutage anerkannten Werte darstellt, welches ihr Ursprung ist, und welchen Seelenzustand sie bei dem heutigen Europäer offenbaren.

2.

„Bei einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen, welche bisher auf Erden geherrscht haben oder noch herrschen, fand ich gewisse Züge regelmäßig mit einander wiederkehrend und an einander geknüpft: bis sich mir endlich zwei Grundtypen verrieten, und ein Grundunterschied herausprang. Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral: — ich füge sofort hinzu, daß in allen höheren und gemischteren Kulturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Mißverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele. Die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschieds gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewußt wurde, — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades.“ *)

*) W. VII, 239. — Der erste Gedanke dieser Unterscheidung zweier Moralen findet sich schon in „Menschliches Allzumenschliches“ W. II, 68.

Man sieht, wie sich im Anfange der europäischen Kultur jeden Augenblick die Verhältnisse erneuern, die jene beiden Typen der Moral entspringen lassen: eine kriegerische Rasse, eine Schar von Raubtieren stürzt über eine untergeordnete, friedlichere, minder kriegerische Rasse her, unterwirft sie und beutet sie zu ihren Gunsten aus. So entsteht die griechische und römische Kultur; so entstehen in einer uns näher liegenden Epoche auf den Trümmern des römischen Reiches die Königreiche der Germanen. Das Raubtier, der Aristokrat, ist sich dessen bewußt, daß *er* es ist, der den Wert der Menschen und Dinge feststellt: was ihm nützlich oder schädlich ist, ist gut oder schlecht an sich, seine Moral ist nur das überströmende Bewußtsein seiner Vollkommenheit und Kraft. Er nennt gut, was seinesgleichen ist, den Edlen, den Herrn, und schlecht, was ihm unterlegen ist, den Gemeinen, den Sklaven, den er verachtet. Das Gute ist also für ihn nichts anderes als die Gesamtheit der physischen und moralischen Eigenschaften, die er bei sich selbst und seinesgleichen hochschätzt. Er weiß sich Dank dafür, daß er stark und mächtig ist, daß er zu herrschen und auch sich zu beherrschen weiß, daß er hart gegen sich wie gegen die andern ist; folglich ehrt er die gleichen Eigenschaften auch bei den andern. Hingegen verachtet er die Schwäche und Feigheit in allen ihren Formen, wie Furcht, Schmeichelei, Niedrigkeit, Demut, vor allem Lüge. Er hält nichts von Mitleid und Selbstlosigkeit, den heute so gepriesenen Tugenden, denn er meint, daß diese Gefühle unschicklich und bei einem Herrn und Führer selbst einigermaßen lächerlich sind. Aber er bewundert die Kraft, die Kühnheit, die List und selbst die Grausamkeit als Eigenschaften, die ihm seine kriegerische Überlegenheit sichern. Vor allem — und hierdurch stößt Nietzsche wohl am meisten bei dem modernen

Gewissen an — ist er fest überzeugt, daß er Pflichten nur gegen seinesgleichen hat und gegen Sklaven und Fremde nach Gutdünken handeln kann, daß er sie so hart oder sanft behandeln darf, wie es ihm gefällt, ohne sich Gedanken darüber zu machen. Unter seinesgleichen dagegen hat er sehr bindende Verpflichtungen; er muß in der Dankbarkeit wie in der Rache echt sein und Gutes wie Böses gleich vergelten; er ist unumschränkte Hingebung dem Freunde und Führer, Ehrfurcht dem Greise schuldig. Er hat eine angeborene Achtung vor der Tradition: weit entfernt, an den Fortschritt zu glauben, ehrt er die Vergangenheit und sieht mit abgünstigem Vorurteil auf die jüngeren Generationen. Die aristokratische Moral ist hart und unduldsam. Wie die Edlen sich im allgemeinen als Minderheit empfinden, die unter einer feindlichen Menge lagert, so müssen sie um jeden Preis die Eigenschaften, die ihren Sieg gesichert haben, erhalten — es ist dies für sie eine Lebensfrage; ebenso sind die Gebräuche, die sich auf die Erziehung der Kinder, die Heirat, Beziehungen zwischen Jugend und Alter erstrecken, von großer Strenge; alles ist darauf berechnet, der Entartung vorzubeugen und den ursprünglichen Typus der Rasse möglichst rein und stark zu erhalten. Endlich hat eine aristokratische Rasse ihren Gott, in welchem sich alle Tugenden verkörpern, die ihr zur Macht verholfen haben, und welchem sie ihre Dankbarkeit, daß sie so ist, wie sie ist, durch Opfer bezeugt. Dieser Gott, den der Aristokrat nach seinem Bilde geschaffen hat, kann folglich nützlich oder schädlich, Freund oder Feind, wohlthätig oder böswillig sein; er ist in Wirklichkeit der „Wille zur Macht", der die Herren zur Herrschaft geführt und sie stark und glücklich gemacht hat; und die Ehre die sie ihm erweisen, ist der Ausdruck ihrer Lebensfreude, des

Dankes, den sie sich selbst dafür wissen, schön und mächtig zu sein.

Gerade umgekehrt ist der zweite große Moral-Typus, die Moral des Sklaven, des Schwachen, des Unterworfenen. Wenn das Gefühl, das die Herren beherrscht, Stolz und Lebensfreude ist, so wird der Schwache umgekehrt die pessimistische Neigung des Mißtrauens gegen das Leben und vor allem den instinktiven Haß gegen den Mächtigen, der ihn bedrückt, heben. Man muß sich wohl vergegenwärtigen, daß die vornehmen Rassen für die Unterworfenen furchtbare Feinde gewesen sind. Voller Rücksicht und Ehrerbietung untereinander, kennen sie kein Gesetz mehr, wo das Fremde, die Fremde beginnt. Sie halten sich da schadlos für den Zwang, den sie sich unter ihresgleichen auferlegten. Hier ist alles erlaubt, Gewaltthat, Mord, Plünderung, Folterung; nach außen hin werden die Edlen wieder zu frohlockenden und furchtbaren Raubtieren und gehen von ihren blutigen Streichen mit Übermut und seelischem Gleichgewichte davon, überzeugt, daß sie Heldenthaten vollbracht haben und die Dichter für lange etwas zu singen haben werden. So sind sie für ihre Opfer schreckliche und hassenswerte Ungeheuer. „Diese Kühnheit vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen . . . ., ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Sieges und der Grausamkeit — alles faßte sich für die, welche daran litten, in das Bild des „Barbaren", des „bösen Feindes", etwa des „Goten", des „Vandalen" zusammen."*) So wird der starke und mächtige Mensch,

*) W. VII, 322 flg.

der „Gute“ der Herrenmoral, zum „Bösen“ der Sklavenmoral. Böse ist für den Schwachen alles Gewaltsame, Harte, Furchtbare, alles, was Furcht einflößt. Das Gute wird umgekehrt alle von den Herren verachteten Tugenden in sich schließen, die das Dasein für die Unterdrückten und Leidenden minder hart machen: Mitleid, Sanftmut, Geduld, Demut, Betriebsamkeit, Wohlwollen; der Gute, der in der Herrenmoral der furchtbare und starke Krieger war, wird in der Sklavenmoral zum guten und friedlichen Menschen; er wird selbst ein wenig verächtlich, weil allzu wehrlos, weil allzu gutmütig . . .

3.

Es wird sich lohnen, den Ursprung der von den Sklaven gebilligten Werte noch etwas näher zu betrachten, denn die christliche Moral und Religion, auf denen das ganze System der modernen Werte beruht, ist thatsächlich in diesem Milieu entstanden. Die Sklavenhorde nämlich, die Herde der Schwachen, Entarteten jeder Art findet ihr natürliches Oberhaupt im Priester. Was ist der Priester?

Der Priester muß selbst ein Entarteter sein, um die Bedürfnisse seiner Krankenherde zu verstehen und das Leben in ihr auszuhalten. Aber er muß seinen Herrscherinstinkt intakt erhalten, um das Vertrauen der Leidenden zu gewinnen, ihnen Furcht einflößen zu können, ihr Wächter und Wärter, ihr Tyrann und Gott zu werden. Sein Beruf liegt zunächst darin, die Herde der Schwachen gegen die Starken in Schutz zu nehmen. In dieser Eigenschaft wird er der geschworene Feind der Herren sein und gegen sie unbedenklich jedes Mittel gebrauchen, insonderheit die Waffen des Schwachen, List und Lüge; er wird selbst zum „Raubtier“ werden — und zwar zu einem fast ebenso ge-

fährlichen Raubtiere als die, welche er bekämpft. Aber das ist nicht alles: er muß die Herde auch noch gegen sich selbst verteidigen, gegen die schlimmen Gefühle, die bei allen Anhäufungen von Kranken mit Notwendigkeit entstehen. Er bekämpft mit Weisheit und Härte jeden Beginn der Anarchie, jedes Symptom der Auflösung; er handhabt geschickt jenen gefährlichen Explosivstoff, das Ressentiment, das sich unter den Scharen der Seinen unaufhörlich ansammelt, und weiß es so einzurichten, daß die Explosion der Herde und dem Hirten keinen Schaden thut. Derart ist die historische Mission des Priesters teils eine nützliche, da er schlimmen Katastrophen zuvorkommt, indem er die Menge der Entarteten discipliniert, teils eine verhängnisvolle, da sie den natürlichen Lauf der Entwicklung kreuzt. Der natürliche Hafen, nach dem alle Schwachen und Kranken, die Pessimisten jeder Art streben, ist der Tod, der alles Leiden auslöscht, der allen Zukurzgekommenen ein Obdach des Friedens, eine unverletzliche Freistätte gewährt. Aber selbst bei denen, deren Lebensenergie geschwächt ist, wehrt sich der „Wille zur Macht" instinktiv gegen die Vernichtung: indem er die Realität fälscht, flüstert er ihnen neue Lebensgründe ein, verschafft er ihnen die Mittel, sich über ihr Leiden hinwegzutäuschen, betrügt er sie über die Gründe ihres Übels. Der Priester bedient sich dieses natürlichen Instinktes mit vollendeter Geschicklichkeit; er leitet und reizt ihn, er zieht ihn groß, er macht ihn zum Werkzeug seiner Herrschaft. Er wird zum Beschützer einer unzähligen Menge von Kranken. Um welchen Preis, werden wir sogleich sehen.

Unter den Juden, jenem priesterlichen Volke par excellence, das, unter die schlimmsten Existenzbedingungen versetzt, sich dennoch durch Wunder der Hartnäckigkeit am Leben erhalten hat, beginnt das, was Nietzsche den „Sklaven-

aufstand in der Moral" nennt. „Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich ‚die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit, — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!'" *) Das Christentum hat diese Tafel der Werte, die das Judentum neu aufgestellt hatte, geerbt; der christliche Priester hat das Werk des jüdischen nur fortzusetzen gehabt, und nun, nach zweitausend Jahren des Kampfes, ist er Sieger.

Der erste Akt der großen Umwertung aller Werte ist die Hypothese von der Seele und dem freien Willen. In Wirklichkeit giebt es keine vom Körper getrennte Seele; es giebt ebensowenig freien wie unfreien Willen. Es giebt nur starken Willen, der sich durch starke Wirkungen kund giebt, und schwachen Willen, dessen Wirkung gering ist. Bei Urteilen wie „der Blitz leuchtet", oder „der Mächtige überwindet seine Gegner" darf man sich nicht das Subjekt als etwas vom Prädikat getrenntes denken; die Sprache verführt zu der Einbildung, daß das Sein hinter dem Thun oder Werden bestehe. In Wahrheit ist der Blitz kein Wesen, dem es freisteht, zu blitzen oder nicht zu blitzen;

*) W. VII, 313.

nur in dem Augenblicke, wo er blitzt, ist er Blitz. Desgleichen liegt das Quantum von Kraft, das sich als Stärke äußert, nur in diesen Kundgebungen. Nun aber hat das Volk vermöge einer völlig willkürlichen Hypothese das Sein von dem Thun, den Willen von seinen Äußerungen getrennt. Es hat hinter die menschlichen Handlungen, hinter die sichtbaren Wirkungen des Willens zur Macht ein Wesen, eine Seele gestellt, die jene Wirkungen verursacht; und diese Seele ist als freie Wesenheit aufgefaßt worden, die sich so äußert, wie es ihr gefällt, die so oder so handeln kann. War diese Illusion vom freien Willen einmal geschaffen und gebilligt, so konnte sich der Sklave — wenigstens in seiner Einbildung — dem Herrn gleichstellen oder gar überlegen fühlen. Wenn der Wert eines Individuums nicht in der Summe der Kräfte, über die es verfügt, sondern in dem Gebrauche liegt, den es von seinem „freien Willen" macht, so steht es dem Schwachen in der That frei, den Starken zu überbieten, — und zwar vermöge folgender Überlegung: der Starke handelt nach seiner Stärke, aber er thut Unrecht daran, denn es ist „böse", als Starker zu handeln; der Schwache will als Schwacher handeln (und könnte auch gar nicht anders handeln), er thut recht daran, denn es ist „gut", als Schwacher zu handeln. Also ist der Schwache mehr wert, als der Starke. Und Nietzsche weiß mit erstaunlichem Dichtergeiste jenen geheimnisvollen und zweideutigen Vorgang zu schildern, wie die von Rachsucht geschwollenen Sklaven ihre Herren in Gedanken herabsetzen, um sich selbst zu Märtyrern und Heiligen zu stempeln.

— Will jemand ein wenig in das Geheimnis hinab und hinunter sehn, wie man auf Erden Ideale fabriziert? Wer hat den Mut dazu? . . . Wohlan! Hier ist der Blick offen in diese dunkle Werkstätte. Warten Sie noch einen Augenblick, mein Herr Vorwitz und Wagehals: Ihr Auge muß sich erst

an dieses falsche schillernde Licht gewöhnen . . . So! Genug! Reden Sie jetzt! Was geht da unten vor? Sprechen Sie aus, was Sie sehen, Mann der gefährlichsten Neugierde — jetzt bin ich der, welcher zuhört. —

„Ich sehe nichts, ich höre um so mehr. Es ist ein vorsichtiges tückisches leises Munkeln und Zusammenflüstern aus allen Ecken und Winkeln. Es scheint mir, daß man lügt; eine zuckrige Milde klebt an jedem Klange. Die Schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden, es ist kein Zweifel — es steht damit so, wie Sie es sagten" —

— Weiter!

— „und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur „Güte", die ängstliche Niedrigkeit zur „Demut"; die Unterwerfung vor denen, die man haßt, zum Gehorsam" (nämlich gegen Einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, — sie heißen ihn Gott). Das Unoffensive des Schwachen, die Feigheit selbst, an der er reich ist, sein An-der-Thür-stehn, sein unvermeidliches Wartenmüssen kommt hier zu guten Namen, als „Geduld", es heißt auch wohl die Tugend; das Sich-nicht-rächen-Können heißt Sichnicht-rächen-Wollen, vielleicht selbst Verzeihung („denn sie wissen nicht, was sie thun — wir allein wissen es, was sie thun!") Auch redet man von der „Liebe zu seinen Feinden" — und schwitzt dabei . . ."

— Weiter!

— „Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel-Falschmünzer, ob sie schon warm bei einander hocken — aber sie sagen mir, ihr Elend sei eine Auswahl und Auszeichnung Gottes, man prügele die Hunde, die man am liebsten habe; vielleicht sei dies Elend auch eine Vorbereitung, eine Prüfung, eine Schulung, vielleicht sei es noch mehr — Etwas, das einst ausgeglichen und mit ungeheuren Zinsen in Gold, nein! in Glück ausgezahlt werde. Das heißen sie „die Seligkeit."

— Weiter!

— „Jetzt geben sie mir zu verstehen, daß sie nicht nur besser seien als die Mächtigen, die Herrn der Erde, deren Speichel sie lecken müssen (nicht aus Furcht, ganz und gar nicht aus Furcht! sondern weil es Gott gebietet, alle Obrigkeit zu ehren)

— daß sie nicht nur besser seien, sondern es auch „besser hätten", jedenfalls einmal besser haben würden. Aber genug! genug! Ich halte es nicht mehr aus. Schlechte Luft! Schlechte Luft! Diese Werkstätte, wo man Ideale fabriziert — mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen."

— Nein! Noch einen Augenblick! Sie sagten noch nichts von dem Meisterstücke dieser Schwarzkünstler, welche Weiß, Milch und Unschuld aus jedem Schwarz herstellen: — haben Sie nicht bemerkt, was ihre Vollendung im Raffinement ist, ihr kühnster, feinster, geistreichster, lügenreichster Artistengriff? Geben Sie Acht! Diese Kellertiere voll Rache und Haß — was machen sie doch gerade aus Rache und Haß? Hörten Sie je diese Worte? Würden Sie ahnen, wenn Sie nur ihren Worten trauten, daß Sie unter lauter Menschen des Ressentiment sind? . . .

— „Ich verstehe, ich mache nochmals die Ohren auf (ach! ach! ach! und die Nase zu.) Jetzt höre ich erst, was sie so oft schon sagten: „Wir Guten — wir sind die Gerechten" — was sie verlangen, das heißen sie nicht Vergeltung, sondern „den Triumph der Gerechtigkeit"; was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! sie hassen das „Unrecht", die „Gottlosigkeit"; was sie glauben und hoffen, ist nicht die Hoffnung auf Rache, die Trunkenheit der süßen Rache (— „süßer als Honig" nannte sie schon Homer), sondern „der Sieg Gottes, des gerechten Gottes über die Gottlosen"; was ihnen zu lieben auf Erden übrig bleibt, sind nicht ihre Brüder im Hasse, sondern ihre „Brüder in der Liebe", wie sie sagen, alle Guten und Gerechten auf der Erde."

— Und wie nennen sie das, was ihnen als Trost wider alle Leiden des Lebens dient — ihre Phantasmagorie der vorweggenommenen zukünftigen Seligkeit?

— „Wie? Höre ich recht? Sie heißen das „das jüngste Gericht", das Kommen ihres Reiches, des „Reiches Gottes" — einstweilen aber leben sie „im Glauben", „in der Liebe", „in der Hoffnung."

— Genug! Genug!*)

*) W. VII, 329–331.

Nachdem auf diese Weise das Ideal des Sklaven, seine Tafel der moralischen Werte festgestellt worden ist, lebt dieser so gut und schlecht es geht weiter, hochgehalten durch die tröstenden Einbildungen die er sich geschaffen hat. Aber immer lastet auf ihm die physiologische Depression, die erste Ursache seiner Schwäche. Er leidet, er beunruhigt sich über sein Leiden. Hier tritt nun der Priester dazwischen, nicht um das Übel, von dem er betroffen ist, zu heilen, indem er es wie der Arzt an seiner wahren physischen Wurzel faßt, sondern bloß, um dem Patienten den Schmerz, den er empfindet, vergessen zu machen.

Zu diesem Zwecke wendet er zunächst narkotische Mittel an, welche das Leiden einschläfern, ohne übrigens der physiologischen Störung, der es entspringt, die geringste Besserung zu bringen. Er behandelt den Kranken hypnotisch, er schreibt ihm eine Hygiene vor, die sein animalisches und geistiges Leben auf ein Minimum herabsetzt: dank diesen asketischen Praktiken der Abtötung des Fleisches, der systematischen „Verdummung", versetzt er seine Kranken in eine Art physischer und moralischer Betäubung, die sie weniger empfindlich gegen den Schmerz, ja zuweilen fast völlig unempfindlich macht. Durch diese Heilmethode macht er aus dem Entarteten einen Fakir, einen „Heiligen". In einer Anzahl von Fällen beschränkt sich der Priester auf Anordnung einer mechanisch regelmäßigen Thätigkeit, welche die Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, den Menschen gewissermaßen zum Automaten macht und ihn nie zu sich selber kommen läßt. Oder auch er verschreibt ihm den häufigen Gebrauch eines kleinen Vergnügens, das man sich leicht verschaffen kann, wie die Nächstenliebe unter allen ihren Formen, als Wohlwollen, Barmherzigkeit, gegenseitige Unterstützung u. s. w. Oder

auch er sammelt seine Kranken in Gruppen, um sie durch die tausend kleinen Zerstreuungen des socialen Zusammenlebens ihr individuelles Dasein vergessen zu machen.

Aber neben diesen unschuldigen Mitteln wendet er bei seinen Kuren auch ein ebenso wirksames wie verderbliches Mittel, ein furchtbares Gift an, das die Kranken ihre Leiden wohl vergessen läßt, aber ihren Organismus mehr denn je zerstört. Dieses Gift ist die Sünde.

Das Sündenbewußtsein entspringt aus zwei natürlichen Gefühlen, die im menschlichen Herzen von selbst und ohne Einmischung des Priesters entstanden sind. Es sind dies das schlechte Gewissen und der Glaube an eine Schuld, die man der Gottheit gegenüber sich zugezogen hat.

Das schlechte Gewissen ist nach Nietzsche das Ergebnis eines tiefen Unbehagens, das sich des Menschen bemächtigte, als er vom wilden, einsam schweifenden Tier zum Gliede einer organisierten Gesellschaft, zum Herdentier wurde. Der Staat ist in seinen Anfängen wahrscheinlich eine furchtbare Tyrannei, die eine Horde von mächtigen Raubtieren, die sich zu Raub und Plünderung verbündet haben, einer friedlichen aber schlecht organisierten Masse aufzwang. Plötzlich waren die Daseinsbedingungen der Unterworfenen vollkommen umgekehrte. Um durchs Leben zu kommen, konnten sie dem natürlichen Instinkte, der sie bis dahin geleitet, nicht mehr frei folgen; sie mußten sich Gewalt anthun, um sich vorsichtig zu benehmen; sie mußten ihren Willen unterdrücken, wenn sie ihren Herren nicht mißfallen wollten; sie mußten mit Uberlegung und Nachdenken handeln. Doch die Instinkte sind ein gewisses Quantum von Kraft, das sich notwendig in Wirkungen äußert. Wenn also jene Kraft so eingezwängt ist, daß sie sich nicht mehr in unmittelbaren Ent-

ladungen nach außen Luft machen kann, so muß sie sich in latente Energie umsetzen und ihr Dasein durch innere Arbeit kundgeben. Durch eine Metamorphose dieser Art ist das schlechte Gewissen entstanden: es ist das Ergebnis der Unterdrückung der natürlichen Instinkte des Menschen, als er aus dem Zustande der Unabhängigkeit in den der Sklaverei überging. Wie ein wildes Tier, von der Sehnsucht nach der Freiheit und der Wüste verzehrt, sich an den Gitterstangen seines Käfigs wund scheuert, so machte sich die älteste, seßhaft gemachte, gefangene Menschheit selbst leidend. An seinen Kundgebungen nach außen behindert, setzte der Lebensinstinkt sich in eine Art innerer Gärung um. Der Mensch hatte von nun an ein inneres Leben, das ihn zu einem ungleich interessanteren Tiere machte, als die bestia triumphans, — aber auch zu einem kranken . . .

Das Gefühl einer Schuld gegen die Gottheit andrerseits ist eine der ältesten Äußerungen des religiösen Geistes. In der Urzeit glaubte in der That jede Generation, daß sie ihr gegenwärtiges Glück den vorhergehenden Geschlechtern verdankte, und daß die Ahnen nach ihrem Tode zu mächtigen Geistern würden, die fortwährend einen wohlthätigen Einfluß auf die Geschicke ihrer Nachkommen ausübten. Aber jeder Dienst muß vergolten werden. Die Menschen hatten also das Gefühl, daß sie ihren Vorvätern zum Danke für ihren Schutz Opfer schuldeten: daher der Ahnenkultus, den man am Anfang jeder Kultur wiederfindet. Dieser Kultus indessen veränderte sich nach und nach. Die Verehrung, welche der Mensch ursprünglich dem ganzen Geschlechte seiner Ahnen zollte, konzentrierte sich zunächst auf den Stammvater dieser Rasse; dann wurde dieser Ahnherr zum Range eines Gottes erhoben, und der Gott

wurde um so mächtiger und furchtbarer, als das Volk, das ihn verehrte, gedieh. Und in dem Maße, wie die Größe des Gottes wuchs, mußte auch das Gefühl der Schuld gegen ihn und infolgedessen die Furcht zunehmen, daß man nicht genug für ihn thäte. Vermöge dieser Logik erreichte das Gefühl der Abhängigkeit seinem Gotte gegenüber den höchsten Grad seiner Heftigkeit, als der einzige Gott des Christentums alle heidnischen Götter besiegt hatte und als absoluter Herr über den größten Teil Europas herrschte. Der Mensch ging damals so weit, zu glauben, daß diese Schuld zu groß wäre, als daß sie je bezahlt werden könnte, daß er sich Gott gegenüber in der Lage des zahlungsunfähigen Schuldners befände und infolgedessen der schrecklichsten Züchtigung seines Gläubigers ausgesetzt wäre. In seiner Herzensangst versuchte der Mensch mit allen Mitteln, die Verantwortung für diese Schuld weit von sich abzuwälzen: er bürdete sie seinem ersten Vorfahren auf, der sich die göttliche Verdammung zugezogen hätte; er erfand die „Erbsünde" und das Dogma von der „Prädestination"; er klagte die Natur außer sich und die Instinkte in sich an; er betrachtete diese als Quelle des Übels; er verfluchte selbst das Weltall und sehnte sich nach dem Nichts oder nach einem anderen Leben; endlich gab er dem Problem, das ihn quälte, diese paradoxe Lösung: die Schuld des Menschen gegen Gott ist zu ungeheuer, als daß sie vom Menschen je getilgt werden könnte. Gott allein kann Gott bezahlen. Also hat Gott in seiner Liebe zu den Menschen sich selbst geopfert, um seinen insolventen Schuldner zu befreien: er ist Mensch geworden, hat sich selbst geopfert und durch diesen Akt der Liebe die Menschen losgekauft, die er seiner Gnade für würdig hält.

Man verschmelze nun diesen tragischen Begriff einer

Schuld gegen die Gottheit mit dem Gefühle des „schlechten Gewissens", und man hat die „Sünde". Der Mensch mit schlechtem Gewissen empfindet ein krankhaftes Bedürfnis, sich leidend zu machen. Er legt sich, wohlverstanden, keine Rechnung davon ab, daß der wahre Grund dieses Bedürfnisses die gewaltsame und plötzliche Unterdrückung seines Willens zur Macht, seiner natürlichen Instinkte ist. Hingegen weiß er, daß er gegen die Gottheit eine ungeheure Schuld hat, die er zu bezahlen außer stande ist, und ganz natürlich erscheint ihm diese Schuld als der Grund der Leiden, die er sich zufügt: er will durch diese Leiden seinen erzürnten Gläubiger besänftigen, seine „Sünde" büßen. So trachtet er denn danach, sich zu quälen, um sich einer Schuld zu entledigen, die er für unendlich hält; er lechzt nach Schmerz, nach immer mehr Schmerz, um dieses unauslöschliche Verlangen nach Abbüßung völlig zu befriedigen.

Dieser Sündenbegriff wurde, sobald er einmal da war, das Werkzeug des Priesters zur Herrschaft über die Seelen; mit ihm war der Menge der Unglücklichen beizukommen; durch ihn legte er die Hand auf alle kränkelnden Schafe, die er auf seinem Wege traf. Er ging auf Entartete aus, die, von einem physischen Leiden gequält, dessen Natur ihnen unbekannt war, ängstlich nach dem Grunde oder besser nach dem vermeintlichen Urheber ihrer Niedergeschlagenheit suchten. Und er überredete alle diese Unglücklichen, daß sie selbst die wahre Ursache ihres Leidens wären, daß dieses Leiden als schwache Sühne für die Missethaten anzusehen sei, deren sie sich schuldig gemacht hätten; daß sie es infolgedessen als gottgesandte Prüfung nicht allein mit Ergebung, sondern mit Freuden hinzunehmen hätten. Die Unglücklichen glaubten es: sie nahmen in

ihrer Bedrängnis die Erklärung an, die er ihnen von ihren Leiden machte; sie ließen sich willig das schreckliche Gift des Glaubens an die Sünde einflößen. Und eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch wallfahrtete in ununterbrochnem Zuge durch ganz Europa die trübselige Schar der büßenden „Sünder", die durch ein langes Martyrium hindurch mit krankem Körper, mit zerrütteten Nerven, mit tollgemachter Seele, bald in Zuständen der Verzweiflung, bald in ekstatischen Verzückungen, nach Qualen lechzend und von der fixen Idee der Sünde und der ewigen Verdammnis besessen, den Weg zum Tode einschlugen . . .

Das Christentum kennzeichnet sich nach Nietzsche dadurch, daß es als Religion wie als moralisches Ideal zum Nihilismus führt. Es hat eine ganze Welt reiner Fiktionen erschaffen; es hat fiktive Ursachen — „Gott", die „Seele", den „Geist", den „freien Willen" —, und fiktive Wirkungen — die „Sünde", die „Gnade" —, und ferner Beziehungen zwischen imaginären Wesen — „Gott" und „den Geistern", „den Seelen" — erfunden; es hat eine fiktive Naturwissenschaft auf die Unkenntnis der natürlichen Ursachen, eine fiktive Psychologie auf eine falsche Auslegung der physiologischen Erscheinungen begründet, z. B. das Leiden als eine Folge der Sünde hingestellt, und einen fiktiven Weltzweck — das „Reich Gottes", das „ewige Leben" — behauptet. Und indem der Christ seine imaginäre Welt konstruierte, verdammte er die wirkliche Welt, setzte er die „Natur", als Quelle jedes Übels, in Gegensatz zu „Gott", dem Quell jeder Seligkeit und Tugend! Der Ursprung der christlichen Selbstbetrügerei ist also klar ersichtlich: sie entspringt aus dem Hasse gegen die Realität, sie ist das Produkt einer degenerierten Menschheit, bei welcher die Summe des Leidens die Summe der Lust überwiegt,

einer ermüdeten und leidenden Menschheit, die zu Pessimismus und Lebensverneinung neigt und danach trachtet, wieder in das Nichts einzugehen.

4.

Die wichtigste Thatsache der europäischen Geschichte ist der heute fast allgemeine Triumph der Sklavenmoral über die Herrenmoral: fast überall nimmt der moderne Mensch die Tafel der Werte an, welche das ressentiment der Sklaven, die physiologische und psychologische Zerrüttung der Entarteten und die bewußte oder unbewußte Lüge ihrer Führer, der asketischen Priester, geschaffen hat. Zweitausend Jahre lang währte der erbitterte Kampf zwischen Rom, der Erbin der griechischen Tradition und ihres aristokratischen Ideals, der Wiege der stärksten und edelsten Rasse, die je unter der Sonne gelebt hat, und Judäa, der Heimat des ressentiment und des Hasses, dem Lande des Priestergeistes: — Judäa hat gesiegt. Die Renaissance durch Luther und den Protestantismus in ihrem Aufschwunge gehemmt — das aristokratische und klassische Ideal Frankreichs nach zweihundertjähriger Größe in den blutigen Stürmen der Revolution untergegangen — Napoleon, der einzige, übermenschliche und vielleicht unmenschliche Typus des Bändigers, von der heiligen Allianz besiegt: das sind die einzelnen Abschnitte im Siegeslaufe des Sklavenideals. — Heutigen Tages ist Europa in vollster Decadence; überall zeigen sich die unwiderleglichen Symptome einer Verminderung der Vitalität. Man kann fürchten, daß die menschliche Rasse aufhört fortzuschreiten, daß sie nach und nach zur schmachvollsten Mittelmäßigkeit herabsinkt.

Es ist zunächst die Sklavenmoral, die heute das öffentliche Bewußtsein unter dem pomphaften Namen der

„Religion des Mitleidens" beherrscht. Sehen wir uns die Realität, die sich hinter diesem Worte verbirgt, etwas näher an.

Die psychologische Analyse des Mitleidens offenbart uns zunächst, daß dieses Gefühl, das die Moralisten von heute so rühmen, weder so uninteressiert, noch so bewundernswert ist, wie man von ihm behauptet. In der That gehört zum Mitleid eine nicht geringe Dosis eines sehr selbstsüchtigen Vergnügens. Wir thun den Andern Gutes, wie wir ihnen Böses thun, einzig und allein, um unser Machtgefühl zu genießen, um sie auf irgend eine Weise unserer Herrschaft zu unterwerfen. Der starke und von Instinkt edle Mensch sucht seinesgleichen, um mit ihm zu ringen und ihm mit Gewalt den Nacken zu beugen; er mißachtet hingegen alle zu leichte Beute und hält sich solche, die er seiner Feindschaft nicht für würdig hält, verächtlich vom Leibe. Der Schwache hingegen begnügt sich mit billigem Raube und leichten Triumphen; da aber ein Kranker, ein Unglücklicher nicht zu sehr zu fürchten ist, und zudem jeder Mensch eine Wohlthat lieber annimmt als einen Schmerz, so ist der Mitleidige sicher, auf ein Minimum von Widerstand zu stoßen und ohne die geringste eigene Gefahr einen Erfolg davon zu tragen. Das Mitleid ist also eine Tugend mittelmäßiger Seelen und hat auch nichts Anstößiges, so lange es an mittelmäßigen Seelen ausgeübt wird. Es wird jedoch zum Mangel an Rücksicht, fast zur Erniedrigung, sobald es sich an die edle Seele wendet. Die edle Seele nämlich verhehlt ihren Kummer, ihre Leiden, ihre Schwächen; sie wahrt sich gegen den guten Willen, wie gegen den bösen. Der leidende, abstoßende, widerwärtige Mensch hat das Recht, unbescheidene Zeugen seines Elends und seiner Häßlichkeit zu hassen, weil sie sich nicht schämen, das anzublicken, was

allen Blicken verborgen bleiben sollte, und einen Unglücklichen mit Mitleid überhäufen, das er nicht gefordert hat.

Mehr noch: das Mitleid ist nicht nur ein wenig edles Gefühl, es wirkt auch deprimierend. Gesetzt, die Religion des menschlichen Leidens wäre unter den Menschen allgemein verbreitet — was wird geschehen? Die Gesamtsumme des Leidens wird, weit entfernt, geringer zu werden, sich ins Ungemessene vermehren, da ein jeder, außer an seinen persönlichen Notständen, auch noch an denen des Nächsten zu leiden hat. Das Mitleid wirkt also abschwächend auf den Lebensinstinkt, es vermehrt den Kräfteverlust, zu dem das Leiden schon Gelegenheit genug giebt; es macht den Schmerz ansteckend . . .

Ein noch ernsterer Übelstand der Religion des Mitleidens ist der, daß es die normale Wirkung des Gesetzes der Auslese kreuzt, als welches darauf aus ist, die mißratenen Wesen verschwinden zu lassen. Jede Religion des Mitleidens, wie etwa das Christentum, trachtet danach, das Dasein der Degenerierten zu fördern. Dies ist auch der Hauptpunkt des Erfolges, den jene Religionen jederzeit gehabt haben. Die Zahl der Schwachen und Kranken ist nämlich Legion, während der völlig Gesunde und in jeder Hinsicht wohlgeratene Mensch eine Ausnahme bildet. Schon in den höheren Tierarten läßt sich eine Mehrheit von mißratenen, entarteten, dem Leiden geweihten Individuen feststellen. Der Mensch macht keine Ausnahme von dieser Regel, er stellt vielmehr in der Stufenleiter der Wesen einen höchsten und vor allem vervollkommnungsfähigen Typus dar, der vielfach variiert und seine endgültige und letzte Form noch nicht erreicht hat. Er ist folglich den Zufällen ganz besonders ausgesetzt, und das Mißverhältnis zwischen den wohl- und schlechtgeratenen

Exemplaren ist noch stärker als bei den anderen Tieren. Die Religion des Mitleidens hat den ungeheuren Übelstand, daß sie einer Menge unnützer Wesen, die das Gesetz der Selektion verdammt, das Leben verlängert: sie erhält, sie vervielfacht das Elend auf der Welt; sie macht infolgedessen die Welt häßlicher, das Leben nur noch verneinenswerter; sie ist die praktische Form des Nihilismus. Sie bedroht das Dasein und die moralische Gesundheit der schönsten Exemplare der Menschheit. Der Anblick des Elends, des Leidens, der Ungestalt und Häßlichkeit ist die schlimmste Gefahr für den höheren Menschen: er führt ihn zur Verneinung des Lebens, sei es aus Überdruß und Ekel, sei es aus Übermaß an Mitleid. Das Mitleid kann zur verheerenden Krankheit werden, die eine edelmütige Natur völlig zu Grunde richtet, sobald sie nicht die nötige Härte hat, ihm zu widerstehen. Das Christentum und die Religion des Mitleids haben zum Verfall der europäischen Rasse nachdrücklich beigetragen und die Hervorbringung des höheren Menschen, die Entwicklung der Menschheit zum Übermenschen verhindert.

Wenn wir jetzt die Religion des Leidens nicht mehr in ihren Konsequenzen, sondern als Symptom betrachten, sehen wir unmittelbar, was sie bedeutet. Diese große Mitleids-Überschwemmung, deren Zeugen wir in unsern Tagen sind, ist ein offenkundiges Anzeichen, daß der Mensch von heute immer mehr vor dem Leiden bangt, daß er sich verweichlicht, verweiblicht hat, daß er, vom Herdeninstinkte beherrscht, alles, was seine Sicherheit und sein Wohlbehagen beeinträchtigen könnte, immer mehr fürchtet. Er flieht das Leiden nicht allein für sich, er erträgt nicht einmal mehr den Gedanken, daß Andere leiden; mehr noch, er wagt sogar nicht mehr, im Namen der Gerechtigkeit

leiden zu machen, und dies alles — wohlverstanden — einzig aus Charakterschwäche und keineswegs aus Großmut oder edlem Abscheu vor geschehenem Unrecht. Der Mitleidige dehnt sein Mitleid bis auf die Verbrecher und Übelthäter aus. „Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher, Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich. Strafen: das scheint ihr irgendworin unbillig, — gewiß ist, daß die Vorstellung „Strafe" und „Strafen-Sollen" ihr wehe thut, ihr Furcht macht. ‚Genügt es nicht, ihn ungefährlich zu machen? Wozu noch strafen? . . . Strafen selbst ist fürchterlich!'" —*) Das Ideal, dem das Herdentier zustrebt, ist ein kleines Glück, das jedem bei einem Minimum von Leiden verbürgt ist; das Leiden wird als etwas angesehen, „das man abschaffen muß."**) Nun aber ist Nietzsche — und dies ist vielleicht einer der schönsten Züge seiner Lehre — überzeugt, daß die Feigheit, die Furcht vor dem Leiden zum Verächtlichsten auf der Welt gehört; der Schmerz ist in der That der große Erzieher der Menschheit, ihm verdankt sie ihre schönsten Adelstitel: „Ihr wollt womöglich — und es giebt kein tolleres ‚womöglich' — das Leiden abschaffen; und wir? — es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht — das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, — der seinen Untergang wünschen macht! Die Zucht des Leidens, des großen Leidens — wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen

*) W. VII, 134. **) W. VII, 64.

bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des großen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimnis, Maske, Geist, List, Größe geschenkt worden ist: — ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des großen Leidens geschenkt worden? Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluß, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag: — versteht ihr diesen Gegensatz? Und daß euer Mitleid dem ‚Geschöpf im Menschen' gilt, dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muß, dem, was notwendig leiden muß und leiden soll? Und unser Mitleid — begreift ihr's nicht, wem unser umgekehrtes Mitleid gilt, wenn es sich gegen euer Mitleid wehrt, als gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen? — Mitleid also gegen Mitleid!*)

Ein anderes, ernstes Decadence-Symptom ist der in Europa fast allgemeine Triumph des demokratischen Ideals. Trotz des anscheinenden Gegensatzes der sich zwischen diesem und dem christlich-religiösen Ideal feststellen läßt, sind beide sich in ihren wesentlichen Tendenzen in Wirklichkeit gleich. Im Christentum, in der Religion des menschlichen Leidens, wie im Kultus der Gleichheit finden sich dieselben Hauptzüge wieder: der Haß des Schwachen gegen den Mächtigen und das Streben nach einem schmerzlosen Leben. Das Christentum macht alle Menschen vor Gott gleich und verspricht ihnen ein vollkommenes Glück jenseits des Grabes.

*) W. VII, 180 flg.

Der Demokrat macht alle Menschen vor dem Gesetze gleich und veranlaßt sie, ihren Traum vom vollkommenen Glücke schon auf Erden zu verwirklichen. Er will eine Gesellschaft schaffen, aus der jede Ungleichheit verbannt ist, wo alle Menschen dieselben Rechte, dieselben Pflichten und einen gleichen Anteil am Glücke haben, wo keine Rangordnung mehr herrscht, keiner mehr zu gehorchen, keiner zu befehlen hat, wo es weder Herr noch Knecht, weder Reiche noch Arme giebt, sondern eine gestaltlose Masse von „Bürgern", einer wie der andere. . . Dies ist das Ideal, dem alle Demokraten zustreben, welchen Parteinamen sie auch haben mögen. Ob sie sich Republikaner, Socialisten oder Anarchisten nennen, sie sind sich alle darin einig, jede höhere Autorität zu verwerfen — ni dieu ni maître heißt eine socialistische Formel — und jedes Sonderrecht oder Vorrecht zu ächten; — die Anarchisten sind in dieser Hinsicht nur logischer als die Socialisten und haben es eiliger als sie, ihr Ziel zu erreichen. Alle aber sind Eins im Mißtrauen gegen die strafende Gerechtigkeit und in der Neigung, jede Strafe als Ungerechtigkeit anzusehen; Eins in der Religion des Mitleidens, in dem Abscheu gegen jeden Schmerz, in der Überzeugung, daß das Leiden abgeschafft werden muß; Eins im Glauben an die Herde „an sich"; Eins in der Zuversicht, daß jedes Individuum sein Sonderglück im Gesamtglück des socialen Körpers finden kann und muß, und daß dieses sociale Glück durch das Mitleid Aller gegen Alle und die allgemeine Brüderlichkeit erreicht werden kann. Diese Ideen sind dem modernen Bewußtsein so tief eingewurzelt, daß Europa schon fast keinen Menschen mehr hervorbringt, der den Herrscherinstinkt in hervorragendem Maße besitzt. Eine echte Herrennatur, wie die Napoleons, ist in unserer Zeit eine unglaubliche Ausnahme und

hat deshalb unter den Menschen lodernde Begeisterung erweckt, denn sie wenden sich jederzeit instinktiv dem Führer zu, der sie zu beherrschen fähig ist. Im allgemeinen müssen die heute Herrschenden ihre Macht, so lange die Werte der Sklavenmoral überall gebilligt werden, nur mit inneren Gewissensbissen ausüben. Um sich vor dem schlechten Gewissen zu schützen, nehmen sie ihre Zuflucht zu heuchlerischen Sophismen und suchen ihre bevorrechtigte Stellung mit den Herdenmaximen der herrschenden Moral in Einklang zu bringen: sie gebärden sich als Ausführer älterer oder höherer Befehle (der Verfassung, der Gesetze, oder gar Gottes), z. B. als „erste Diener ihres Volks" oder als „Werkzeuge des gemeinen Wohls". *)

Derselbe nivellierende Instinkt äußert sich auch in der Art, wie der Europäer von heute die Beziehungen zwischen Mann und Weib ansieht.**) Nietzsche betrachtet die natürliche Ungleichheit der Geschlechter als ein notwendiges Gesetz, da die Liebe für den Mann nicht von derselben Bedeutung sei, wie für das Weib. Sie ist im Leben des Mannes in der That nur eine Episode. Sein stärkster Instinkt ist das Verlangen nach Macht, der Wille, seine Herrschaft immer weiter auszudehnen. Der unablässige Kampf gegen die Kräfte der Natur wie gegen die Nebenbuhlerschaft der anderen Menschen, die beständige Behauptung seiner Persönlichkeit: das ist die große Aufgabe, die seine Zeit und seine Kräfte in Anspruch nimmt. Wenn er sich einzig und allein der Liebe hingäbe, wenn er sein ganzes Leben, sein ganzes Denken, seine ganze Thätigkeit

*) W. VII. 130; vergl. VI, 248.

**) Die folgende Entwicklung ist zum großen Teil einem Aufsatze entlehnt, den ich über diesen Gegenstand in „Cosmopolis", Mai 1897, S. 460 flg. veröffentlicht habe.

dem geliebten Weibe widmete, wäre er nichts mehr als ein Sklave und Feigling, der den Namen Mann und die Liebe eines wahren Weibes nicht verdiente. Die Liebe und das Kind sind dagegen alles im Leben der Frau. „Alles am Weibe ist ein Rätsel", lehrt Zarathustra, „und alles am Weibe hat eine Lösung: sie heißt Schwangerschaft."*) Die Liebe ist also das entscheidende Ereignis seines Daseins. Im Gegensatz zum Manne soll es seine Ehre und seinen Ruhm darein setzen, in der Liebe die Erste zu sein, sich dem Herrn, den es erwählt hat, ganz hinzugeben, rückhaltlos mit Leib und Seele. In diesen Aufgaben seines eigenen Willens muß es sein Glück suchen, und es ist um so bewundernswerter, um so vollkommener, je völliger, endgültiger diese Hingabe seiner selbst ist. „Das Glück des Mannes heißt: Ich will" .... sagt Zarathustra. „Das Glück des Weibes heißt: er will."**) So will es jenes tragische und schmerzliche Gesetz der Liebe, das zwischen beiden Geschlechtern eine unüberwindliche Scheidewand aufrichtet. Das Weib ist zum Lieben und Gehorchen gemacht; aber wehe ihm, wenn der Mann, sei es aus Ermüdung, sei es aus Unbestand, seiner Eroberung überdrüssig wird, die Gabe, die ihm geworden ist, zu gering findet und auf neue Liebschaften ausgeht! Der Mann soll herrschen und beschützen, er soll reich und mächtig genug sein, um gewissermaßen zweimal zu leben, er soll sich seinen Teil vom Glück erobern und auch der, die ihre Hoffnung in ihn gesetzt hat, Glück schenken; aber wehe ihm, wenn er dieser schweren Aufgabe nicht genügt, wenn er zwar gewußt hat, sich geliebt zu machen, aber nicht die Kraft hat, die Flamme dieser Liebe zu ernähren; getäuschte Liebe verwandelt sich

*) W. VI, 96 **) W. VI, 97.

in Mißachtung, und das Weib ist von unversöhnlichem und erbarmungslosem Hasse gegen den Mann, den es seiner für unwürdig hält, den es beschuldigt, sein eigenes Schicksal verdorben zu haben.

Die Neuzeit billigt jenen natürlichen Gegensatz zwischen Mann und Weib ebensowenig, als sie den nicht minder natürlichen Gegensatz zwischen Herrn und Knecht nicht mehr billigt. Ebenso, wie sie versucht hat, den Sklaven zu verherrlichen, trachtet sie danach, das Weib zu vergöttlichen. Nun aber ist Nietzsche weit entfernt, den Kultus des Ewig-Weiblichen für recht zu halten und im Weibe ein höheres Wesen mit verfeinerten Instinkten zu sehen, das im Moralischen feiner unterscheidet und sicherer wählt und folglich die Menschheit höheren Zielen entgegenführen kann. Dem Manne steht nach ihm die erste Rolle zu; der Mann soll der Herr, und zwar der gefürchtete Herr sein. Er hat die größere physische Kraft und die überlegenere Vernunft, das großmütigere Herz und den beständigeren Willen. Die Frau ist klug, sie besitzt in höherem Maße als der Mann eine gewisse praktische Vernunft, die ihr erlaubt die Dinge so abzuschätzen, wie sie sind, und rasch die sichersten Mittel zu finden, um zu einem bestimmten Ziele zu kommen. Aber ihre Natur ist weniger reich und tief als die des Mannes, sie bleibt zumeist an der Oberfläche der Dinge haften, sie ist minderwertig, zuweilen schulmeisterlich, kleinlich und anmaßlich. „Der Mann soll zum Kriege erzogen werden", lehrt Zarathustra, „und das Weib zur Erholung des Kriegers: alles andere ist Thorheit."*) Das Weib ist kein Idol, es ist nur ein zerbrechliches und kostbares Spielzeug, aber auch ein gefährliches, was für eine männliche Natur nur ein Reiz

*) W. VI, 96.

mehr ist. Es ist furchtbar, wenn die Leidenschaft — der Liebe oder des Hasses — es entflammt, denn es hat die ursprüngliche Wildheit der Instinkte besser bewahrt, als der Mann: es besitzt die listige Geschmeidigkeit der Katze; es läßt unter der Sammetpfote plötzlich die Tigerkralle fühlen; es zeigt einen naiven Egoismus, eine unbotmäßige und rebellische Natur und ist unlogisch, unfaßlich in seinen Leidenschaften und Begierden. Und darum bedarf es auch eines starken Herrn, der im stande ist, es zu leiten und seine Mutwilligkeiten im Notfalle zu zügeln. Wenn es aber einerseits Furcht einflößt, so bezaubert es auch wiederum durch seine zarte und verletzliche Anmut, durch die Gabe, sich zu schmücken und leiblich wie geistig tausend wechselnde Formen anzunehmen. Vor allem flößt es Mitleid, sehr viel Mitleid ein, denn es scheint dem Leiden mehr ausgesetzt, es bedarf mehr der Liebe, es ist zu mehr Enttäuschungen verurteilt, als irgend ein anderes Wesen.

Übrigens ist es nicht das Weib als Idol, was Nietzsches Zorn am meisten erregt. Was er vor allem bekämpft und mit seinem wildesten Hohne verfolgt, das ist das emanzipierte Weib, das die Furcht und Achtung vor dem Manne verloren hat, das sich nicht mehr zu fügen weiß, sondern mit ihm wie mit seinesgleichen zu verkehren beansprucht, die Huldigungen und Rücksichten des starken Geschlechtes fast als Beleidigung empfindet und im Kampfe ums Dasein mit ihm konkurrieren will. Nichts ist ihm so verhaßt, wie der pedantische Blaustrumpf, der sich in die Litteratur, Wissenschaft oder Politik einzumischen beansprucht, oder gar „das Weib als Kommis", das in der modernen Gesellschaft, deren industrieller Geist über den aristokratisch-militärischen gesiegt hat, nach rechtlicher und wirtschaftlicher Unabhängigkeit strebt, mit Entrüstung

gegen die Sklaverei protestiert, in der es gehalten wird, und dem Manne in lärmenden Fehden gleiche Rechte abzutrotzen sucht. Nietzsche warnt die Frauen, daß sie auf falschem Wege seien, wenn sie mit den Männern in Wettbewerb eintreten wollten, daß sie nahe daran wären, ihren Einfluß zu verlieren und sich selbst in der öffentlichen Achtung herabzusetzen. Es liegt in ihrem eigenen Interesse, den Männern als Wesen anderer Art, als fern und unerreichbar, als schwer zu begreifen und zu leiten, als etwas Furcht einflößend und leicht zerbrechlich, als mitleidswürdig und unendlicher Schonung bedürftig zu erscheinen. Und nun berauben sie sich selbst ihres geheimnisvollen Zaubers, verlernen die weibliche Scham vor jeder häßlichen oder gemeinen Wirklichkeit, mischen sich aus freien Stücken unter die Menge und wollen sich ihren Weg mit den Ellbogen durch das Gewühl der Menge und der egoistischen Interessen bahnen. Die Entzauberung des Weibes ist im Werke! Und zugleich zerrüttet man ihm die Nerven unter dem Vorwande künstlerischer Bildung — namentlich durch Mißbrauch Wagnerischer Musik — und macht es somit zu seinem natürlichen Berufe, schöne Kinder zu gebären, immer untüchtiger.

In Summa: ganz Europa verhäßlicht sich. Es strebt danach, sich in ein großes Krankenhaus umzuwandeln, in dem es von einer Fülle von langweiligen Menschen wimmelt, die ohne große Schmerzen, aber auch ohne große Freuden, in gleicher Mittelmäßigkeit und Ohnmacht, ohne Hoffnung und ohne Zweck ein trübseliges Dasein führen.

„Seht!" spricht Zarathustra, „ich zeige euch den letzten Menschen.

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?' — so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.

„Wir haben das Glück erfunden" — sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krank-werden und Mißtrauen-haben, gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.

„Ehemals war alle Welt irre" — sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiß alles was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen.

Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

„Wir haben das Glück erfunden" — sagen die letzten Menschen und blinzeln. —"*)

5.

Die Sklavenmoral, das asketische Ideal, die Herrschaft des Priesters beruhen miteinander auf einem wahrhaft großartigen Untergrunde von Lügen. Nicht daß Nietzsche in dieser Thatsache eine Widerlegung des Christentums sähe, denn die Wahrheit selbst ist für ihn kein absoluter

*) W. VI, 19 flg.

Wert; aber er sieht darin nur eine Gefahr und eine Aussicht auf Untergang. Die Herde der Entarteten und ihr Führer, der asketische Priester, müssen vor den sinnfälligsten Thatsachen die Augen schließen, um ihre irrige Werttafel und phantastische Auslegung des Weltalls gegen die Wirklichkeit, die sie Lügen straft, und gegen die Erfahrung aufrecht zu erhalten. Wenn der Kranke von seinem wirklichen Zustande Kenntnis erhielte, wenn er erführe, worin die wahre Gesundheit liegt, wenn er inne würde, daß das ganze Heilverfahren des Priesters darin besteht, daß er ihn, statt das wahre Übel, an dem er leidet, zu beseitigen, in eine künstliche Erregung versetzt, die dieses Leiden nur verschlimmert, so stürzte das ganze Gebäude des Christentums zusammen. Der Entartete würde eine faktische Erleichterung suchen, sei es beim Arzte, sei es in den Armen des Todes. Diese Gefahr wittert der Priester instinktiv. Darum trachtet er auch immer nach Befestigung des „Glaubens" unter den Gläubigen, d. h. er bemüht sich eine unvernünftige, instinktive Überzeugung, die sich von der Realität der Thatsachen keine Rechenschaft ablegt, bei seinen Schützlingen zu befestigen. Dieser Glaube ist im Grunde nichts anderes, als der Wille, eine Selbsttäuschung, die für notwendig gehalten wird, um jeden Preis aufrecht zu erhalten; es ist die Befürchtung, daß die Wahrheit vielleicht schädlich ist und daß sie dem Menschen offenbart werde, ehe er stark genug ist, sie ertragen zu können. Zu jeder Zeit hat also der Priester die Weisheit der Laien, die positive Wissenschaft als seine tödlichste Feindin angesehen, welche die Welt abseits von jedem religiösen Glauben zu erforschen sich anmaßt; alle Mittel sind und waren ihm gut genug, um den Menschen daran zu verhindern, sich den Dingen ohne Vorurteil zu nähern, die Realität auf sich wirken zu lassen, ohne sie

umzufälschen, und rechtschaffen und aufrichtig gegen sich selbst zu sein. Und das verzeiht Nietzsche ihm nie. Will man die wirkliche Ursache des Hasses, der aus jeder Seite des „Antichrist" hervorbricht, ein wenig verstehen und sich nicht damit begnügen, in den heftigen Invektiven dieser leidenschaftlichen Anklageschrift ein Anzeichen des heraufdrohenden Wahnsinns zu sehen, — was ein zwar bequemes, aber etwas summarisches Verfahren ist, um sich ein lästiges Problem vom Halse zu schaffen, — so muß man sich vergegenwärtigen, bis zu welchem Punkte der Geist des Christentums, so wie Nietzsche ihn auffaßte, seine tiefsten Instinkte verletzen mußte. Er verzeiht ihm gern alles Leid, das es der Menschheit geschaffen hat: was thut es, ob der Mensch leidet, wenn der Schmerz ihn nur adelt! — und es steht fest, daß der religiöse Glaube höchst eigenartige und bewunderungswürdige Menschenseelen hervorgebracht hat. Nietzsche erkennt ohne Umstände an, daß der Sklaven-Aufstand in der Moral den menschlichen Typus wunderbar bereichert hat und die bedeutendste Thatsache, das fesselndste Drama der Weltgeschichte bleibt. Er bewundert selbst die großartige Logik des christlichen Priesters in der Lüge und die erstaunliche Willenskraft, die er anwenden mußte, um zwei Jahrtausende hindurch eine Tafel imaginärer Werte aufrecht zu erhalten; er würde ihn noch mehr bewundern, wenn er in ihm einen perversen, aber selbstbewußten Willen zu erkennen glaubte, der sich keine Illusionen über die Absichten, die er verfolgt, und über die Natur der Mittel macht, die er anwendet. Aber was Nietzsche empörte, was ihm sein Herz zerriß, wenn er das Bild betrachtete, das er sich vom Christentum gemacht hatte, das war jener Dunstkreis von Unaufrichtigkeit, der es umgiebt, jene zweideutige Mischung von Falschmünzerei und Blindheit, jene

Unschuld in der Lüge, die nach seiner Meinung die religiösen Menschen auszeichnet. Die tiefsten Instinkte seiner aristokratischen Natur, sein unerbittliches Gewissen, seine Liebe zu physischer wie moralischer Sauberkeit, seine Tapferkeit, mit der er bis zum Ende seiner Ideen vorging, empörten sich gegen diese Doppelzüngigkeit; er wandte sich mit heftigem Widerwillen von diesen Menschen ab, bei denen die gewollte Illusion so sehr zum Lebensbedürfnis geworden ist, daß sie selbst nicht mehr wissen, wann sie sich täuschen und wann sie aufrichtig sind, und schließlich als freiwillige oder zumeist sogar unfreiwillige Gefangene dieser Illusion, von der sie leben, ohne schlechtes Gewissen in vollster Unschuld lügen .... Und Nietzsche erklärt das Christentum feierlich für schuldig, die geistige und moralische Atmosphäre von ganz Europa verunreinigt, verdorben und vergiftet zu haben. —

Alle Anstrengungen der Kirche haben indessen die Entwicklung der Wissenschaften nicht zu verhindern vermocht und dem menschlichen Denken nicht verwehren können, der Wirklichkeit ins Auge zu blicken. Es giebt heute durch ganz Europa eine zahlreiche Schar von Gelehrten, meist Materialisten, Atheisten und Positivisten, die außerhalb jedes Glaubens leben und den religiösen Instinkt oft in der verächtlichsten Weise verdammen. Auf den ersten Blick scheint es, daß sie die natürlichen Feinde der Priester-Herrschaft sind. Wie kommt es dann aber, daß ihre Lebensauffassung, die auf Kenntnis der Wirklichkeit begründet ist, der christlichen Illusion nicht schon lange ein Ende gemacht hat? Wie kommt es, daß es den Freunden der Natur, des Lebens, der Gesundheit nicht gelungen ist, den fast allgemeinen Triumph *der* Werte zu verhindern, die das Christentum festgesetzt hat?

Nietzsches Antwort ist geistreich und originell zugleich. Die Männer der Wissenschaft, sagt er, glauben entweder nicht an die Wissenschaft und setzen darum dem religiösen Ideal kein anderes entgegen; — oder sie glauben an die Wissenschaft und geben dem Problem des Lebens eine Lösung, aber sie entlehnen dann die Elemente dieser Lösung dem asketischen Ideale. Anders gesprochen, die Männer der Wissenschaft sind entweder mittelmäßige Handwerker und unfähig, eine neue Tafel der Werte zu schaffen, oder raffinierte und sublimierte Asketen, deren Ideale sich von dem des Priesters im Grunde nicht unterscheiden.

Da tritt uns zunächst der „gewöhnliche" Gelehrte, der gesinnungstüchtige Arbeiter der Wissenschaft entgegen. Nietzsche vergleicht ihn unehrerbietiger Weise mit einer alten Jungfer: ist er doch wie sie unfruchtbar, sehr „ehrbar", ein wenig lächerlich und im Grunde wenig zufrieden mit seinem Lose! „Sehen wir genauer zu", fährt er fort: „was ist der wissenschaftliche Mensch? Zunächst eine unvornehme Art Mensch, mit den Tugenden einer unvornehmen, das heißt nicht herrschenden, nicht autoritativen und auch nicht selbstgenugsamen Art Mensch; er hat Arbeitsamkeit, geduldige Einordnung in Reih und Glied, Gleichmäßigkeit und Maß im Können und Bedürfen, er hat den Instinkt für seinesgleichen und für das, was seinesgleichen nötig hat, zum Beispiel jenes Stück Unabhängigkeit und grüner Weide, ohne welches es keine Ruhe der Arbeit giebt, jenen Anspruch auf Ehre und Anerkennung . . ., jenen Sonnenschein des guten Namens, jene beständige Besiegelung seines Wertes und seiner Nützlichkeit, mit der das innerliche Mißtrauen, der Grund im Herzen aller abhängigen Menschen und Herdentiere, immer wieder überwunden werden muß. Der Gelehrte hat, wie billig, auch die Krankheiten und

Unarten einer unvornehmen Art: er ist reich am kleinen Neide und hat ein Luchsauge für das Niedrige solcher Naturen, zu deren Höhen er nicht hinauf kann . . . Das Schlimmste und Gefährlichste, dessen ein Gelehrter fähig ist, kommt ihm vom Instinkte der Mittelmäßigkeit seiner Art: von jenem Jesuitismus der Mittelmäßigkeit, welcher an der Vernichtung des ungewöhnlichen Menschen instinktiv arbeitet und jeden gespannten Bogen zu brechen oder — noch lieber! — abzuspannen sucht. Abspannen nämlich, mit Rücksicht, mit schonender Hand natürlich —, mit zutraulichem Mitleiden abspannen: das ist die eigentliche Kunst des Jesuitismus, der es immer verstanden hat, sich als Religion des Mitleidens einzuführen." *) Ohne Zweifel ist der Gelehrte im allgemeinen frei von jedem positiven Glauben, besonders fällt es dem deutschen Gelehrten schwer, das religiöse Problem überhaupt noch ernst zu nehmen; er neigt zu einem etwas geringschätzigen Mitleid gegen die Religion und empfindet instinktiven Widerwillen gegen die intellektuelle Unredlichkeit, die er bei jedem Gläubigen voraussetzt; erst durch das Studium der Geschichte gelingt es ihm, sich zu einer Art von scheuer Rücksicht — die mit Furcht oder Dankbarkeit untermischt ist — vor dem Werke des religiösen Menschen aufzuschwingen. Aber diese Schätzung bleibt rein geistig; gerade durch seinen Instinkt ist er weit davon entfernt, mit ihm zu sympathisieren, und praktisch wird er jede Berührung mit ihm und seinesgleichen fliehen. In seiner Seele und in seinem Gewissen ist er überzeugt, daß der religiöse Mensch einen „minderwertigen" Typus der Menschheit bildet, den der Wissenschaftler mächtig überragt, — und doch: wie groß

*) W. VII, 148 flg.

ist sein Irrtum! Welcher Abgrund trennt ein schönes Exemplar des religiösen Menschen — des Menschen des großen wenn auch kranken Willens, der kraft dieses Willens gegen die Krankheit ankämpft und des Zieles, dem er zustrebt, gewiß ist, — von jenem braven Gelehrten, jenem „anmaßlichen Zwerg", der weder an sich noch an die Wissenschaft glaubt und mechanisch arbeitet, um sich zu betäuben, am Denken zu hindern und alle unbequemen Probleme vom Leibe zu halten! Er ist gewiß ein guter Handwerker, nützlich, nach Art eines Handlangers, Maurers oder Tischlers, aber von Grund aus mittelmäßig, zum Dirigiert- und Kommandiertwerden gemacht, unfähig, von Grund aus unfähig, einen neuen Wert zu schaffen, einen Willen beharrlich und kräftig zu wollen . . .*)

Gesetzt selbst, daß dieser mittelmäßige Typus zur äußersten Vollendung gelangt, gesetzt, daß der objektive Mensch, in dem der wissenschaftliche Instinkt nach tausendfachem Ganz- und Halb-Mißraten einmal zum Auf- und Ausblühen kommt: was werden wir selbst in diesem Falle erreicht haben? Nichts mehr, als einen Spiegel, d. h. ein Werkzeug und keinen Willen. „Vor allem, was erkannt werden will, zur Unterwerfung gewohnt, ohne eine andre Lust, als wie sie das Erkennen, das ‚Abspiegeln' giebt, wartet er, bis etwas kommt, und breitet sich dann zart hin, daß auch leichte Fußstapfen und Vorüberschlüpfen geisterhafter Wesen nicht auf seiner Fläche und Haut verloren gehn. Was von ‚Person' an ihm noch übrig ist, dünkt ihm zufällig, oft willkürlich, noch öfter störend: so sehr ist er sich selbst zum Durchgang und Widerschein fremder Gestalten und Ereignisse geworden . . . Er hat den Ernst

*) W. VII, 82 flg.

für sich verloren, auch die Zeit: er ist heiter, nicht aus Mangel an Not, sondern aus Mangel an Fingern und Handhaben für seine Not .... Will man Liebe und Haß von ihm, ich meine Liebe und Haß, wie Gott, Weib und Tier sie verstehn —: er wird thun, was er kann, und geben, was er kann. Aber man soll sich nicht wundern, wenn es nicht viel ist, — wenn er da gerade sich unecht, zerbrechlich, fragwürdig und morsch zeigt. Seine Liebe ist gewollt, sein Haß künstlich und mehr un tour de force, eine kleine Eitelkeit und Übertreibung. Er ist eben nur echt, so weit er objektiv sein darf: allein in seinem heitern Totalismus ist er noch ‚Natur' und ‚natürlich'. Seine spiegelnde und ewig sich glättende Seele weiß nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen; er befiehlt nicht; er zerstört auch nicht. ‚Je ne méprise presque rien' — sagt er mit Leibniz . . ." *) In Summa: der objektive Mensch ist nichts, als ein Werkzeug, „ein kostbares, leichtverletzliches und getrübtes Meßwerkzeug", aber, wie der Handlanger der Wissenschaft, ein Stück Sklave; er gehört in die Hand eines Mächtigeren, der ihn zu einem bestimmten Zwecke nutzbar macht. An sich ist er nichts, — „presque rien", und gewiß nicht das Ziel, dem die Menschheit zustrebt; er ist noch weniger ein Anfang, eine Zeugung und erste Ursache; er ist kein Herr, „vielmehr nur ein zarter ausgeblasener feiner beweglicher Formentopf, der auf irgend einen Inhalt und Gehalt erst warten muß um sich nach ihm zu gestalten, — ein „selbstloser" Mensch. Folglich auch nichts für Weiber, in parenthesi", — schließt Nietzsche ironisch.*)

Nicht minder ohnmächtig, wenn auch aus einem anderen Grunde, sind die Skeptiker jeder Schattierung. Die-

*) W. VII, 150 flg.

Männer der Wissenschaft sind Arbeiter, mehr oder minder vollkommene Werkzeuge. Die Skeptiker sind durch übermäßige Bildung geschwächte Temperamente, Seelen, die nicht mehr die Energie haben, zu wollen, — folglich Decadents. Übrigens giebt es unzählige Spielarten von Skeptikern, von der aufgeblasenen Mittelmäßigkeit an, dem Schauspieler des Gedankens, der sich in der vorteilhaften und „vornehmen" Pose des Dilettanten sehen läßt, bis zu der schmerzensreichen Seele, die das Mysterium des Weltalls hat entziffern wollen und von ihren unsteten Wanderungen durch alle Gebiete des Geistes welk, abgenutzt, abgetragen, abgemagert zurückkehrt, um schließlich zum bloßen, marklosen Schatten zu werden. Auch Zarathustra, dem Propheten des Übermenschen, folgt solch ein armer irrender Schatten; er hat ihn auf allen seinen Abenteuern der Erkenntnis begleitet; er hat mit ihm jeden tröstenden Glauben abgeschworen, alle Idole zerbrochen, den Glauben an große Namen und große Worte verlernt und schließlich das Ziel aus den Augen verloren; ohne Liebe, ohne Wunsch, ohne Heimat irrt er nun durch die Welt, trostlos und stumm. Für ihn findet der sonst so harte Prophet Worte schmerzlichen Mitleids:

„Du bist mein Schatten! sagte er mit Traurigkeit. Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer! Du hast einen schlimmen Tag gehabt: sieh zu, daß dir nicht noch ein schlimmerer Abend kommt!

Solchen Unsteten, wie du, dünkt zuletzt auch ein Gefängnis selig. Sahst du je, wie eingefangne Verbrecher schlafen? Sie schlafen ruhig, sie genießen ihre neue Sicherheit.

Hüte dich, daß dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter, strenger Wahn! Dich nämlich verführt und versucht nunmehr jegliches, das eng und fest ist.

Du hast das Ziel verloren: wehe, wie wirst du diesen Verlust verschmerzen? Damit — hast du auch den Weg verloren!

Du armer Schweifender, Schwärmender, du müder Schmetterling!" . . .*)

Aber die Wissenschaft bringt nicht allein „Objektive" und Skeptiker hervor; sie hat auch ihre Gläubigen. Sie begnügt sich nicht immer damit, Thatsachen festzustellen oder mit Montaigne zu sagen: Que sais-je? Sie glaubt auch zuweilen, Willensmeinungen auszudrücken, eine Tafel von Werten aufzustellen. Aber wie benimmt sie sich in solchen Fällen?

„In jeder Philosophie", sagt Nietzsche, „giebt es einen Punkt, wo die ‚Überzeugung' des Philosophen auf die Bühne tritt: oder um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen:

Adventavit asinus
pulcher et fortissimus."**)

Mit anderen Worten: jeder Philosoph vermeint uns sein System als rein logische Konstruktion, als ein Werk der reinen Vernunft vorzuführen. Das aber ist eine Selbsttäuschung. Das bewußte Leben hat bei jedem Menschen seine Wurzeln im Unbewußten; sein Wunsch, die Wahrheit zu erkennen, so selbstlos er auch scheinen mag, arbeitet in Wirklichkeit zu Gunsten und unter der Einwirkung eines anderen Instinktes, der mächtiger und verborgener ist. In den unpersönlichsten und scheinbar rein geometrischen Systemen verbirgt sich ein Glaubensbekenntnis; die Theorien eines Philosophen sind seine Bekenntnisse, seine Memoiren. Er ist in Wirklichkeit nicht „reiner Geist", sondern ein abgefeimter Advokat der Sache seiner Vorurteile — und zwar meistens moralischer Vorurteile. Er ist sogar ein wenig gewissenhafter Advokat, der, weniger rechtschaffen als der Priester, seine Glaubenssätze für „Wahrheiten" ausgeben

*) W. VI, 398 flg. **) W. VII, 16.

möchte, die er durch Vernunftschluß gewonnen hat. Nun aber sind diese Glaubenssätze, die auf dem Grunde jedes philosophischen Systems liegen und gewissermaßen sein Lebensprincip bilden, einfach dem asketischen Ideal entlehnt. Der Priester und der Philosoph sind, ohne es zu wissen, meistenteils nicht Feinde, sondern Verbündete.

Da ist z. B. Kant, der Vater der deutschen Philosophie. Kant ist für Nietzsche nur ein kaum verhüllter Christ. Er stellt in der That fest, daß sein ganzes philosophisches Werk darauf hinaus läuft, zwei der gefährlichsten Irrtümer der Menschheit über alle Angriffe der Vernunft hinaus zu erheben: den Begriff der wahren Welt (der intelligiblen Welt), die der Erscheinungswelt (der Welt der Phänomene) entgegengesetzt ist, — und den Glauben an den absoluten Wert des Moralgesetzes, des kategorischen Imperativs. Aber diese beiden Begriffe sind im Grunde nichts anderes, als die metaphysische Einkleidung der wesentlichsten Dogmen des Christentums.

Was ist zunächst der Glaube an eine wirkliche Welt, die von der Erscheinungswelt verschieden ist? Es ist ganz einfach das philosophische Äquivalent jenes Fundamentalbegriffs jeder Theologie: Gott ist die erste Ursache des Weltalls, das die Sinne wahrnehmen, und das wahre Leben des Menschen ist das Leben in Gott. Im Gehirne der Metaphysiker hat sich der lebendige Gedanke vom guten Gotte, vom Heiland der Leidenden, ins dünnere, blässere verflüchtigt; sie haben ihn in eine ungeheure Spinne verwandelt, die die Welt aus sich heraus spinnt; sie haben ihn zum Ideal, zum reinen Geist, zum Absoluten, zum Ding an sich gemacht.*) Nun aber ist dieses „Ding an sich", diese „wahre Welt" ganz einfach das reine Nichts;

*) W. VIII, 235.

es ist eine Illusion, deren allmähliches Verschwinden uns Nietzsche in folgenden Sätzen erzählt:

Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde.

Geschichte eines Irrtums.

1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, er ist sie.

   (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit".)

2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Buße thut").

   (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher unfaßlicher, — sie wird Weib, sie wird christlich . . .)

3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

   (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)

4. Die wahre Welt — unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht, auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? . . .

   (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die „wahre Welt" — eine Idee, die zu nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, — eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!

   (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröte Platos; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!

   (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)*)

*) W. VIII, 82 flg.

Der christliche Gott war, wie wir gesehen haben, der Gott aller Leidenden, dem Tode Zuneigenden. Statt wie die heidnischen Götter die freudige Bejahung des Daseins zu verkörpern — den Willen zur Macht, der zu allem, was das Leben bringt, Ja sagt, personifizierte er alle Rachsucht des entarteten Menschen gegen das wirkliche Leben, jede Hoffnung auf ein unmögliches Jenseits. Die „wahre Welt" der Metaphysiker ist ihm im Grunde dasselbe: sie ist nichts als ein Wort ohne jeden realen Inhalt. Der christliche Gott ist das Symbol einer Verneinung, derjenige der Philosophen das reine — Nichts.

Desgleichen ist der Wille, der diesem Gotte zustrebt, streng genommen nichts anderes als der Wille zum Nichts. Auch heute noch haben die Fortgeschrittensten unter den Philosophen, die sich von jeder Religion, jedem Vorurteil frei glauben, immer noch den unbelehrbaren Glauben an die „Wahrheit" im Leibe. Alle jene Skeptiker, jene „Objektiven", alle jene Agnostiker, die sich stoisch jeder unbeweisbaren Hypothese enthalten, die sich an die Feststellung der kleinen Thatsachen halten, die alle übereilten wissenschaftlichen Konstruktionen mit den Irrtümern, die solche mit sich bringen, sorgsam vermeiden, die sich jedes Ja und Nein in allen Fragen verbieten, auf denen der Schatten eines Zweifels liegt — alle diese guten Geister, diese „Gewissenhaften des Geistes", welche die geistige und moralische Elite der Menschheit ausmachen, — sind im Grunde Asketen. Man analysiere nur ihren Glauben. Der Wille der Wahrheit um jeden Preis läßt sich auf zwei verschiedene Weisen erklären; er kann bedeuten: „Ich will um keinen Preis getäuscht werden", oder auch: „Ich will um keinen Preis täuschen, weder andere noch mich." Nun aber ist die erste Auslegung unwahrscheinlich. Der Mensch könnte sehr

wohl, aus Klugheit oder Furcht, nach Wahrheit streben, wenn es ihm feststünde, daß die Wahrheit im wesentlichen wohlthätig ist. Dem aber ist nicht so. Wenn es eine „Wahrheit" giebt, die sich den aufgeklärten Geistern allmählich aufzudrängen beginnt, so ist es die, daß die Illusion zum mindesten ebenso wohlthätig, ebenso nötig für die Menschheit ist wie die „Wahrheit". Für Nietzsche ist die Illusion, die Lüge vielleicht die wesentlichste Lebensbedingung. „Die Falschheit eines Urteils", sagt er, „ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsere neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre." *) Wenn aber die Lüge vielleicht wohlthätig und die Wahrheit unheilvoll ist — und dies empfindet auch der moderne Liebhaber der Wahrheit um jeden Preis —, so strebt der wissenschaftliche Mensch nach Wahrheit also nicht aus Interesse oder Furcht, sondern weil er um keinen Preis täuschen will, weder sich noch andere. In seiner Seele und seinem Gewissen mißt er also der Wahrheit einen so hohen Wert bei, daß alles, selbst das Glück, selbst das Dasein der Menschheit, ihr untergeordnet werden

*) W. VII, 12 flg.

muß. Er glaubt an die Wahrheit wie an einen absoluten, metaphysischen Wert. Einfacher gesagt, nennt er „Wahrheit", was der Christ „Gott" nennt. Und Nietzsche schließt daraus: „Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andere Welt" bejaht, wie? muß er nicht ebendamit ihr Gegenstück, diese Welt, unsere Welt — verneinen? . . . Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich daß es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . ."*) Kant, der moderne Apostel der Wahrheit hat es also nicht gewagt, die zwei höchsten Werte unserer alten Tafel in Frage zu stellen. Er hat nicht gewagt, sich die Frage vorzulegen: „Welches ist der Wert der Wahrheit?" oder, was auf dasselbe herauskommt: „Welches ist der Wert des kategorischen Imperativs in der Moral, die uns befiehlt, die Wahrheit zu suchen?" Er ist an der Schwelle des ungeheuren Problems von Wahrheit und Moral stehen geblieben; er hat sich nicht gefragt: Warum soll denn der Mensch diese Natur um jeden Preis erkennen wollen, die wir heute als eine ewig blinde und unvernünftige Macht kennen gelernt haben, die voll souveräner Gleichgültigkeit vor Gut und Böse ist und in prachtvoller Fruchtbarkeit unablässig neue Daseinsformen

*) W. V, 275.

erschafft, um sie dann wieder unbarmherzig dem sinnlosen Zufall zu opfern ... Warum sollte der Mensch einer solchen Gottheit opfern? Unter diesem Gesichtspunkte erscheint Nietzsche die Leidenschaft zur Wahrheit als die moderne Form jener asketischen Grausamkeit, die zu jeder Zeit den Menschen getrieben hat, seinem Gotte das kostbarste zu opfern, was er hatte. Einst opferte man ihm Menschen, so z. B. die Erstlingsopfer aller Vorzeit-Religionen. Später, in der christlichen Zeit, opferte der Asket ihm alle seine natürlichen Instinkte. „Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Mußte man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? mußte man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern — dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart: wir alle kennen schon etwas davon."*) — So ist der Apostel der Erkenntnis, der „Gewissenhafte des Geistes", der sich nicht in den Skeptizismus flüchtet, sondern an die Wahrheit glaubt und den Mut hat, ein Ideal aufzustellen und seinen Glauben an einen höchsten geistigen und moralischen Wert zu behaupten, im Grunde genommen ein Asket, der das menschliche Dasein für irgend ein Jenseits verneint, ein Pessimist, der sich vom Leben abwendet, weil er sich der Illusion, der Lüge, die zu jedem Leben nötig ist, nicht hingeben will, — ein Nihilist, der, wie der Christ, in Wahrheit danach trachtet, die Menschheit in den Abgrund des Nichts zu treiben ...

*) W. VII, 79.

V. Buch.

Nietzsches System.

Positiver Teil: Der Übermensch.

1.

Das jetzige Europa ist nach Nietzsche von Grund aus krank. Überall erscheinen die Anzeichen einer unleugbaren Decadence. Eine schwerlastende Müdigkeit scheint sich auf den gegenwärtigen Menschen herabgesenkt zu haben; nachdem er den ungeheuren Weg vom Wurm bis zum Affen und vom Affen bis zum Menschen zurückgelegt hat, trachtet er heutigen Tages nach Stillstand und Ruhe, sei es in unedler Mittelmäßigkeit, sei es im Tode. Hier will der gleichheitstolle Demokrat ihn zum häßlichen und verächtlichen Herdentier machen; dort will der christliche Priester, der Philosoph und Moralist ihn von der Erde „erlösen" und zeigt ihm ein erfundenes Jenseits, dem er sein Leben weihen soll. Der demokratische Staat ist eine Decadenceform des Staates; die Religion des menschlichen Leidens ist eine Moral für Kranke, die Wagnerische Kunst, die heutzutage triumphiert, eine Decadencekunst. Korruption und Pessimismus zeigen sich auf allen Stufen der modernen Kultur, selbst auf den höchsten. Jene höheren Menschen, denen Zarathustra in seiner Höhle Gastfreund-

schaft bietet, sind ohne Ausnahme Entartete, Mißratene, die an ihrem Dasein leiden und angesichts des Schauspiels, das der heutige Mensch ihnen gewährt, vor Ekel fast ersticken und sich selbst verachten. Da ist zunächst der pessimistische Wahrsager, der überall Symptome des Todes wittert. „Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, es hilft kein Suchen, es giebt auch keine glückseligen Inseln mehr!" Dann kommen die zwei Könige, die nicht mehr Könige sein wollen, weil sie nicht mehr die Ersten unter den Menschen sind und darum auch den andern nicht mehr befehlen mögen. Ferner „der Gewissenhafte des Geistes", der „objektive" Gelehrte, der sein Leben der Erforschung des Blutegel-Hirns widmet; der „alte Zauberer", der ewige Schauspieler, der alle Rollen spielt und alle Menschen täuscht, aber sich selbst nicht betrügen kann und mit nagender Trübsal und tiefem Ekel im Herzen ein wahres Genie sucht; der „letzte Papst", der sich über Gottes Tod nicht trösten kann; der „häßlichste Mensch", der Mörder Gottes — denn Gott ist am Mitleiden erstickt: er sah „alle verhehlte Schmach und Häßlichkeit" des Menschen —; der „freiwillige Bettler", der aus Ekel vor den überbildeten Menschen bei den Kühen, die auf ihrer Wiese friedlich käuen und wiederkäuen, das Geheimnis des Glückes sucht; endlich der „Schatten", der Skeptiker, der alle Bereiche des Gedankens durchlaufen und sich selbst verloren hat, der nun ohne Zweck und Ziel durchs Weltall irrt. Alle diese Vertreter der höchsten Kultur Europas leiden an einem tiefen Leiden; sie schleichen durchs Leben, unruhig, düster, ungeschickt, „einem Tiger gleich, dem der Sprung mißriet", oder wie der Spieler, dem ein Wurf nicht gelang. Das „Volk" und alles, was das Volk „Glück" nennt, ist ihnen zuwider. Und doch sind alle

höheren Werte, welche die Menschheit bisher unter den Namen „Gott", „Wahrheit", „Pflicht", verehrte, für sie zerronnen. Materielle Befriedigungen können sie nicht mehr befriedigen; sie glauben auch nicht mehr an Ideale. Will die Menschheit also stehen bleiben auf ihrem Wege, sich vom Leben ablösen, nach dem Nichts trachten?

Nein! lehrt Nietzsche. Die Entartung führt nicht notwendig zum Nichts, sie kann die Vorbedingung zu neuem Leben, zu höherer Gesundheit werden. Ohne Zweifel ist es nicht möglich, zurückzugehen und die Menschheit auf frühere Stufen zurückzuzwingen: „man muß vorwärts, will sagen, Schritt für Schritt weiter in der Decadence." *) Aber ebenso, wie im Herbste die Blätter vergilben, um im Frühling wieder grün zu werden, ebenso ist es möglich, daß der gegenwärtige Verfall das Vorspiel einer großen Regeneration ist, daß die Menschheit der Auflösung entgegen eilt, um einer höheren Daseinsform das Leben zu geben. Unter diesem Gesichtspunkte ist es vielleicht gestattet, die Worte „Decadence", „Verfall", „Korruption" als ungerecht verächtliche Ausdrücke für die Herbstzeiten einer Kultur anzusehen. Die Menschheit, die mit einer neuen Welt schwanger geht, leidet an Geburtswehen. Deshalb will auch Zarathustra dem Elend der „höheren Menschen" keine Erleichterung bringen; er weiß in der That, daß der Mensch immer mehr leiden muß, um die höchsten Gipfel zu erklimmen. Der innere Schmerz der höheren Menschen, der Ekel vor der Menge und sich selbst ist ein nötiger Sporn, der sie immer weiter, immer höher treibt. Wenn sie selbst mißratene Exemplare der Menschheit sind: was thut es? Je kostbarer ein Ding ist, desto seltener ist es,

*) W. VIII, 155.

und desto mehr Nieten sind nötig, um einen glücklichen Treffer zu erlangen. Der höhere Mensch ist wie ein Gefäß, in dem sich die Zukunft der Menschheit zusammenbraut; in ihm gären, brodeln und arbeiten dunkel alle Keime, die eines Tages im Sonnenlichte sich entfalten werden; und mehr als eines dieser Gefäße springt oder zerbricht . . . Aber was liegt daran! Wenn ein Geschöpf mißriet, mißriet darum die Menschheit? Mißriet aber die Menschheit: was liegt daran? Der Mensch ist, nach Nietzsches berühmtem Vergleiche, ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch; er ist kein Zweck, sondern eine Brücke, ein Übergang. Möge also der Mensch zu Grunde gehen, damit der Übermensch lebe.

„Ich lehre euch den Übermenschen", sagt Zarathustra zum versammelten Volke. „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?

Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham . . . .

Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!" *)

2.

Was ist der Übermensch, und wie kann der Mensch ihn ins Leben rufen? Man kann den Übermenschen als jenen höheren Typus bezeichnen, den die Menschheit erreichen wird, sobald sie auf die heutige Rangordnung der Werte, das christliche, demokratische Ideal verzichtet, das heute in

*) W. VI, 13.

ganz Europa im Umlauf ist, und dafür auf die Tafel der Werte zurückgreift, die unter edlen Rassen, unter den Herren entstanden sind, die selber Werte schufen, statt sie von außen zu empfangen. Wohlverstanden handelt es sich keineswegs darum, rückwärts zu gehen und nach Jahrhunderte langer Kultur die „blonde Bestie" der Urzeit wieder aufleben zu lassen. Der Mensch soll nichts von den Erkenntnissen, Fähigkeiten und neuen Kräften aufgeben, die er im Laufe seiner langen und schmerzensreichen Erfahrungen gewonnen, sondern er soll die alten Gesetzestafeln zerbrechen, die ihn heute am Fortschritt behindern, und sie durch neue Gebote ersetzen.

Der Mensch soll den Übermenschen durch Selbstaufhebung ins Leben rufen, — um uns eines von Nietzsche oft gebrauchten Ausdrucks zu bedienen. Dieser Übergang vom Menschen zum Übermenschen läßt sich in mancher Beziehung mit der Erzeugung des Asketen bei Schopenhauer vergleichen. Nach dem großen Frankfurter Pessimisten kann der Schmerz den Menschen zuvörderst zur Verzichtleistung auf seinen individuellen Willen führen, folglich zur Selbstvernichtung. Aber das genügt nicht, um ihn zu erlösen: um gerettet zu werden, muß er nicht allein auf die individuelle Lebensform verzichten, die ihm gerade zugefallen ist, sondern auf das Lebenwollen im allgemeinen; nur durch völlige Verneinung jedes Willens zum Leben ist Erlösung für ihn zu erreichen. In Nietzsches Vorstellung ist der Schmerz ebenfalls der mächtige Stachel, der den Menschen zum Heile treibt. Der Mensch leidet zunächst als Individuum, er kennt die tiefe und schmerzliche Selbstverachtung, die ihn zur Askese und zum Pessimismus treibt; dies ist der seelische Zustand jener „höheren Menschen", die Zarathustra in seiner Höhle vereinigt.

Aber der Prophet sagt ihnen: „Ihr leidet mir noch nicht genug! Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen.“*) Erst wenn er diesen höchsten Grad des Leidens und Ekels erreicht hat, wird der Mensch — aus eben diesem Übermaß an Leiden — die Kraft schöpfen, die zu dem letzten Schritte nötig ist: nämlich sich aufzuheben und dem Übermenschen das Leben zu geben. Aus dem Pessimismus, wenn man ihn bis zu seinen letzten Konsequenzen treibt, entsteht der triumphierende Optimismus. —

Sehen wir nun zu, worin der Übermensch sich nach Nietzsche vom gegenwärtigen Menschen unterscheidet. Einer der Züge, welche die Moral des Übermenschen und die heute allgemein gebilligte Moral am tiefsten unterscheiden, ist der, daß diese sich an alle Menschen ohne Unterschied wendet, während die andere durch ihr eigenstes Wesen nur einer kleinen Zahl von höheren Geistern zugänglich ist. Das heutige Europa ist, wie wir gesehen haben, entschlossen demokratisch und glaubt an die natürliche Gleichheit der Menschen. Nietzsche dagegen glaubt an die notwendige Ungleichheit der Menschen und will eine aristokratische Gesellschaft, die in wohl abgegrenzte Kasten gegliedert ist, deren jede ihre Privilegien, Rechte und Pflichten hat. Die untergeordnete Kaste ist die der kleinen Leute, der Mittelmäßigen, aller derer, deren natürlicher Beruf es ist, ein Rad in der großen socialen Maschine zu sein. Nicht allein der Ackerbau, der Handel, die Industrie, sondern auch die Wissenschaft und Kunst brauchen Arbeiter, die ihr Glück darin finden, eine besondere Aufgabe, für die sie dressiert sind, gewissenhaft zu erfüllen, die sich in Gehorsam bescheiden und in Reih und Glied an dem gemeinsamen

*) W. VI, 421.

Werke arbeiten. Sie sind zwar Sklaven, „Ausgebeutete", wenn man will, da sie auf ihre Kosten die höheren Kasten unterhalten und ihnen gehorchen müssen; auch können Entbehrungen und Leiden ihnen nicht erspart werden, denn die Wirklichkeit ist hart und schlimm. Aber in einem geordneten Staatswesen müssen diese Mittelmäßigen ein verhältnismäßig ruhigeres, sichereres und vornehmlich glücklicheres Dasein haben, als ihre Oberen: ohne Verantwortlichkeit, wie sie sind, dürfen sie sich unbesorgt ihrem Schicksal hingeben. Für sie ist der Glaube eine unschätzbare Wohlthat; die Religion legt Sonnenglanz auf das Elend ihres armen, halb tierischen Daseins, sie lehrt sie demütige Selbstbescheidung und Herzensfrieden; sie adelt ihnen die harte Notwendigkeit, sich dem Willen eines anderen zu beugen, sie verleiht ihnen die wohlthätige Illusion, daß es eine Gesamtordnung der Dinge giebt und daß sie selbst ihren bestimmten Platz, ihren nutzbringenden Beruf in dieser allgemeinen Weltordnung haben. „Für euch Glauben und Dienstbarkeit!" — das ist der Anteil, den Zarathustra den gewöhnlichen Menschen, den „Vielzuvielen", in seiner idealen Gesellschaft giebt. Über ihnen steht die Kaste der Befehlenden, die Wächter des Gesetzes, die Verteidiger der Ordnung, die Krieger; an ihrer Spitze wiederum steht der König, „als die höchste Formel von Krieger, Richter und Aufrechterhalter des Gesetzes." Sie sind gewissermaßen die Exekutive der Geistigsten; sie nehmen ihnen alle grobe Arbeit des Herrschens ab; sie sind das vermittelnde Räderwerk, das der Menge der Sklaven den Willen der Gesetzgeber mitteilt. Die erste Kaste endlich ist die der Herren, der Weisen, der „Werteschaffenden"; sie giebt dem ganzen socialen Organismus den Antrieb und soll auf Erden unter den Menschen die Rolle spielen, wie Gott nach dem Christenglauben im Welt-

all. Für die Herren — und für sie allein — ist die Moral des Übermenschen geschaffen.*)

Diese Moral unterscheidet sich von der traditionellen Moral nicht allein dadurch, daß sie eine aristokratische Moral for the happy few ist; sie widerspricht ihr ebenso radikal dadurch, daß sie von Grund aus anti-idealistisch ist. Der tugendhafteste Mensch ist nach der christlich-asketischen Moral nämlich der, welcher sein Leben nach einem Ideal gestaltet und seine „egoistischen" Neigungen dem Kultus des Wahren oder Guten opfert. Der Weise ist nach Nietzsche im Gegenteil ein Schöpfer von Werten; das ist seine große Aufgabe. Die Natur ist an sich wertlos; die wirkliche Welt ist eine gleichgültige Materie, die kein anderes Interesse hat, als welches wir ihr geben. Der wahre Philosoph ist also ein Mensch, dessen Persönlichkeit mächtig genug ist, um die Welt zu schaffen, „die den Menschen etwas angeht".**) Er ist der geniale Dichter, in dessen Seele sich die Tafel der Werte bildet, an welche die Menschen einer bestimmten Zeit glauben, die also alle ihre Handlungen bestimmt. Er ist ein „Contemplativer", aber seine Vision ist nichts anderes, als das höchste Gesetz, das ganzen Geschlechtern das Vorbild giebt; und alle Großthaten der handelnden Menschen sind nur die sichtbare und konkrete Übersetzung seiner Gedanken ins Wirkliche. Er schafft in voller Freiheit, in voller Unabhängigkeit, unbekümmert um Gut und Böse, um Wahr oder Unwahr; er schafft seine Wahrheit, seine Moral; er ist ein unerschrockener „Versucher", der unaufhörlich neue Daseinsformen sucht und bei diesem gefahr-

*) Über Nietzsches Gedanken von der Rangordnung vergl. W. VII, 185 flg.; VIII, 301 flg.; XII, 319, 324 flg., 327 flg.

**) W. V, 231.

vollen Versuche ohne Zittern und Zagen sein Glück, sein Leben, wie das Glück und Leben aller unterworfenen Kreatur, die er nach sich zieht, aufs Spiel setzt. Er ist ein verwegener und erhabener Spieler, der mit dem Zufall ein furchtbares Spiel spielt, dessen Einsatz Leben oder Tod ist. Der Weise ist nach Nietzsche also kein Friedensbringer. Er verspricht den Menschen nicht Frieden und ruhiges Genießen der Früchte ihrer Arbeit. Vielmehr spornt er sie zum Kriege an; er läßt in ihren Augen die Hoffnung auf Siege erglänzen.

„Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen, und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit darüber noch Triumph rufen!

Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen.

Euch rate ich nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Euch rate ich nicht zum Frieden, sondern zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg! . . .

Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt . . .

Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müßt stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge." *)

Der Krieg, der offene Kampf wetteifernder und widerstrebender Kräfte ist nach Nietzsche in der That das mächtigste Werkzeug des Fortschritts. Er zeigt, wo Kraft, und wo Schwäche ist, wo die physische und moralische Gesundheit und wo Verfall und Krankheit ist. Er bildet einen jener gefahrvollen „Versuche", die der Weise anstellt, um das Leben vorwärts zu bringen und den Wert eines Gedankens, einer Idee der Entwicklung zu erproben. Der Krieg ist also wohlthätig, gut an sich; auch sagt Nietzsche ohne Umstände und Bedauern voraus, daß Europa in eine Periode

*) W. VI, 67 flg.

großer Kriege einzutreten beginnt, wo die Völker untereinander um die Herrschaft der Welt ringen werden.

Während die alte Tafel der Werte das Mitleid zu oberst stellte, lehrt Zarathustra im Gegenteil, daß der Wille die höchste Tugend ist. „Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart!“*) — In der That muß der Schöpfer hart sein, hart wie ein Diamant, hart wie der Meißel des Bildners, wenn er den rohen Block des Zufalls nach seinem Willen behauen will, wenn er den Ehrgeiz hat, neue Werte zu schaffen und „seine Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs“, wenn er den Willen der zukünftigen Menschen selbst kneten und formen und seinen Willen wie auf eherne Tafeln in den ihren eingraben will. Das Mitleid ist ihm nicht nur keine Tugend, sondern eine höchste Versuchung und die schrecklichste aller Gefahren. Die „letzte Sünde“ Zarathustras, der furchtbarste aller Angriffe, die er zu erleiden hat, ist das Mitleiden. Hoch oben in seiner einsamen Höhle hört er aus der Tiefe seines Thales den verzweifelten Notschrei der „höheren Menschen“ erschallen: „Komm, komm, komm, es ist Zeit, es ist die höchste Zeit!“**) Wenn er sich ihres Elends erbarmt, wenn sein Herz beim Anblick ihrer Leiden gerührt wird, so ist es um ihn geschehen: er ist besiegt. Und er bedarf seiner ganzen Willenskraft, um der Versuchung nicht zu unterliegen. Während er sein Reich durchläuft, um die Verzweifelten zu suchen, die nach ihm rufen, gelangt er in eine Gegend, die trübselig ist wie das Reich des Todes. „Hier starrten schwarze und rote Klippen empor: kein Gras, kein Baum, keine Vogelstimme. Es war nämlich ein Thal, welches alle Tiere mieden, auch die Raubtiere; nur daß eine Art häßlicher, dicker, grüner Schlangen, wenn sie alt wurden, hierher

*) W. VI, 312. **) W. VI, 351.

kamen, um zu sterben. Darum nannten dies Thal die Hirten: Schlangen-Tod." In diesem düsteren Thale gewahrte er plötzlich etwas, das am Wege saß, etwas unaussprechlich Häßliches, kaum wie ein Mensch. Und im Augenblicke, da er voll Scham darob errötete, daß er etwas so Unnennbares mit den Augen angesehen habe, und sich aufmachte, diese schlimme Stelle zu verlassen, da quoll ihm eine Stimme entgegen, röchelnd wie das Gurgeln eines Sterbenden oder wie Wasser des Nachts durch verstopfte Wasserröhren gurgelt: „Zarathustra! Zarathustra! Rate mein Rätsel! Sprich! sprich! Was ist die Rache am Zeugen? So sprich doch: wer bin ich!" Und plötzlich von ungeheurem Mitleiden angefallen, wie ein Eichbaum, der lange vielen Holzschlägern widerstanden hat und mit einem Schlage schwer niedersinkt, zum Schrecken selber für die, welche ihn fällen wollten — fiel Zarathustra nieder. Aber schon stand er wieder auf und sein Antlitz ward hart: „Ich erkenne dich wohl," sprach er mit einer erzenen Stimme, „du bist der Mörder Gottes! Laß mich gehn. Du ertrugst den nicht, der dich sah, — der dich immer und durch und durch sah, du häßlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen."*)

Zarathustra ist als Sieger aus der Prüfung hervorgegangen, welcher Gott selber unterlag. Der Gott der Liebe ist tot, erstickt am Mitleiden, weil er alle verhehlte Schmach und Häßlichkeit der Menschheit sah; sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in die tiefsten, schmutzigsten Winkel der menschlichen Seele; darum ist er gestorben, denn der Mensch konnte es nicht ertragen, daß ein solcher Zeuge seiner Schande lebt. Auch Zarathustra fühlte, wie die Scham-

*) W. VI, 383 flg.

röte ihm ins Antlitz stieg; vor dem schauderhaften Anblick des menschlichen Elends hat er die Augen gesenkt und seinen Weg fortsetzen wollen, überzeugt, daß es edler ist und von mehr Größe zeugt, auf seiner Bahn still fortzuschreiten, als sein Leben zwecklos zu verschleudern und sich selbst zu verlieren, indem man einem Unglück aufhilft, für das es kein Heilmittel giebt. Und so handelnd hat er nicht nur den Tod von sich abgewandt, sondern auch die Liebe des häßlichsten Menschen sich zugewandt: er hat in der That durch sein Schweigen und seine Enthaltung das große Unglück, die große Häßlichkeit „geehrt"; er hat ihm sein Mitleid nicht aufgedrängt. Der häßlichste Mensch, der Gott und die Mitleidigen haßte, neigt sich gern vor der „Härte" Zarathustras und nimmt seine Gastfreundschaft an.*)

Der Weise soll nach Nietzsche also hart sein, gegen sich wie gegen andere. Er verzichtet für sich auf jede Art von Wohlbehagen, Ruhe, Frieden. Nietzsche weiß fürwahr, daß die Entwicklung der Menschheit nicht einem bestimmten und festen Ziele zustrebt, daß alles in ewigem Werden ist und daß das Leben das ist, „was sich immer selber überwinden muß".**) Er weiß also auch, daß keiner sich schmeicheln kann, den Hafen erreicht zu haben, daß jeder Friede nur „ein Mittel zu neuem Kriege" ist und daß das Leben jedes Edlen eine ununterbrochene Kette von immer gefahrvolleren Abenteuern sein soll. Er sucht also nicht das Glück, sondern die Aufregung des Spiels; und wenn er einen guten Wurf geworfen hat, fragt er sich mißtrauisch: „Sollte ich mit falschen Würfeln gespielt haben?" Er weiß wohl, daß Lust und Leid sich stets die Wage halten. Der Mensch kann ohne große Freude und großes Leid in einem

*) W. VI, 386 flg. Vergl. V, 260 flg. **) W. VI, 167.

fast gleichgültigen Seelenzustande durchs Leben gehen, aber dies bedingt, daß er seine Vitalität auf ein Minimum reduziert. Wer die großen Freuden kennen lernen will, muß ebenso notwendig die großen Schmerzen kennen lernen; jedes Sinken der Wage nach der einen Seite wird durch ein Sinken nach der andern aufgewogen. Der „Schöpfer von Werten", der Vertrauen ins Leben hat, der das Leben so reich, so mächtig wie möglich will, will also auch die größten Abweichungen vom Gleichgewichte; er will die höchsten Gipfel des Glückes und Unglückes, die größten Wollüste des Sieges, wie die furchtbarsten Niederlagen erfahren; er will „zugleich seinem höchsten Leiden und seiner höchsten Hoffnung entgegen gehn".*)

Und ebenso wie der Weise gegen sich selbst hart sein, wie er nie vor einem Leiden zurückschrecken soll, ebenso soll er auch gegen andere hart sein können. Es giebt Unglückliche, denen zu helfen einfach unmenschlich ist; es giebt Mißratene und Entartete, deren Ende man nicht aufhalten soll. „Überall, sagt Zarathustra, ertönt die Stimme derer, welche den Tod predigen, und die Erde ist voll von solchen, welchen der Tod gepredigt werden muß. Oder ‚das ewige Leben': das gilt mir gleich, — wofern sie nur schnell dahinfahren!"**) Den Pessimisten, den Trostlosen, den Schwermütigen, den Mitleidigen, den Asketen aller Art, die überall hingehen und sagen „das Leben ist nur Leiden", soll der Weise antworten: „So sorgt doch, daß ihr aufhört! So sorgt doch, daß das Leben aufhört, welches nur Leiden ist! Und also laute die Lehre eurer Tugend: ‚du sollst dich selber töten! Du sollst dich selber davonstehlen!'"***) Die Erde soll kein Lazaret werden, das

*) W. V, 204. **) W. VI, 65. ***) W. VI, 64.

mit Kranken, mit Entmutigten bevölkert ist, wo der gesunde Mensch vor Ekel und Mitleid umkommt. Um den künftigen Geschlechtern das niederdrückende Schauspiel von Elend und Häßlichkeit zu ersparen, lasse man sterben, was reif zum Sterben ist, habe man den Mut, die, welche fallen, nicht zu halten, sondern zu stoßen, daß sie noch schneller fallen. Der Weise soll also den Anblick des Leidens am Nächsten ertragen; mehr noch, er soll leiden machen können, ohne vom Mitleid überwältigt zu werden, wie der Chirurg sein Operationsmesser mit fester und sicherer Hand handhabt, ohne sich durch den Gedanken an die Qualen, in denen der Patient sich windet, stören zu lassen. Dies erfordert allerdings wirkliche Seelengröße. „Wer wird etwas Großes erreichen, sagt Nietzsche, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen? Das Leidenkönnen ist das Wenigste: darin bringen es schwache Frauen und selbst Sklaven oft zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Not und Unsicherheit zu Grunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieses Leidens hört — das ist groß, das gehört zur Größe.“*)

Endlich soll der Weise in allen Lebenslagen, die Heiterkeit des guten Spielers, die fröhliche Unschuld des spielenden Kindes, die heitere Anmut des Tänzers zeigen. In dem Gleichnis „von den drei Verwandlungen des Geistes“ lehrt Zarathustra, daß die menschliche Seele erst dem Kamele gleicht, das die schwersten Lasten willig trägt; sie erträgt geduldig die schlimmsten Leiden, sie unterwirft sich aus freien Stücken den härtesten Prüfungen, sie sammelt geduldig eine reiche Beute von Erfahrungen. Dann

*) W. V, 245 flg.

aber wird der Geist zum Löwen, der da sagt „ich will“ und mit seiner Pranke jeden niederschlägt, der seine Freiheit bedroht; er besiegt den goldfunkelnden Drachen „Du sollst“, auf dessen Goldschuppen tausendjährige Werte glänzen, er macht sich mit Gewalt vom Joche des Ideals des Wahren und Guten frei, das ihm ehedem so süß zu tragen schien. Endlich soll er, um fruchtbar zu werden und neue Werke zu schaffen, nachdem er die alten zerstört hat, dem spielenden Kinde gleich werden. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“.*) So soll auch die Seele des Menschen, der sich zu den höchsten Gipfeln der Weisheit erhebt, zu spielen lernen und sich fröhlich in voller Unschuld ergötzen. Sie soll sich leicht und sorglos machen, den Teufel der Schwere besiegen, dem Pessimismus und der Schwermut, den feierlichen Gebärden, der tragischen Haltung, dem düstern Stirnrunzeln, der mürrischen Erhabenheit entsagen. „Wehe denen, die lachen!“ sagte das alte Gesetz; dies ist aber nach Zarathustra die schlimmste Lästerung. Der Weise soll das göttliche Lachen lernen: er soll sich seinem Ziele nicht mit langsamen Schritten wie mit Unlust, sondern „tanzend“ und „fliegend“ nähern. Nur wenn er zu lachen weiß, wird er sich über seine Niederlagen trösten können; nur wenn er zu tanzen und zu fliegen versteht, wird er fröhlich wie ein Wirbelwind „über Moor und dicke Trübsal“ hinwegeilen. Der Mensch soll „über sich hinauslachen“, „über sich hinaustanzen“ lernen; mit anderen Worten auf den Flügeln des Tanzes und Lachens sich über sich selbst erheben und sich selbst

*) W. VI, 35.

überwinden. Das ist der höchste Ratschlag der Weisheit Zarathustras:

„Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter . . . .

Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir lachen!"*)

3.

„Wer, gleich mir, mit irgend einer rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken, ... der hat vielleicht eben damit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat — und nötig macht . . . . — Wie? Und dies wäre nicht — circulus vitiosus deus?"**)

Es war im Monat August 1881 in Sils-Maria; als in Nietzsche zuerst jener Gedanke der ewigen Wiederkunft"***) aufleuchtete, welcher die Grundlage und auch die Krone der

*) W. VI, 428, 430.

**) W. VII, 80.

***) Über den Ursprung dieser Theorie s. den Anhang dieses Buches, S. 204 flg.

Philosophie des Übermenschen bildet. Er läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Das Maß der Kräfte, die das All ausmachen, scheint bestimmt und nicht unendlich. Wir haben in der That keinen vernünftigen Grund zu der Annahme, daß die Welt der Kräfte eine Verminderung erlitte; denn wenn sie abnähme und wäre es noch so wenig, so wäre sie gegenwärtig bereits verschwunden, da vor dem jetzigen Augenblick schon eine unendliche Zeit liegt. Wir können ebenso wenig annehmen, daß sie bis ins Unendliche wüchse: um nach Art eines Organismus zu wachsen, müßte sie sich ernähren, und sogar mit Überschuß ernähren. Aber wovon sollte sie wachsen! Womit sich ernähren! Eine unendliche Zunahme der Kräfte des Weltalls voraussetzen, hieße an ein fortwährendes Wunder glauben. Bleibt also die Hypothese einer bestimmten — folglich nicht unendlichen Summe — von Kräften. Gesetzt nun, diese Kräfte wirkten auf einander absolut durch Zufall, im reinen Spiel der Kombinationen, und eine Kombination erzeugte notwendig die folgende: was wird daraus in der Ewigkeit der Zeit? Zunächst müssen wir einräumen, daß diese Kräfte nie das Gleichgewicht erreicht haben und nie erreichen werden. Wenn diese Konstellation — die nichts unmögliches an sich hat — eines Tages eintreten sollte, so wäre sie schon eingetreten, da vor dem jetzigen Augenblicke schon eine unendliche Zeit liegt — und die Welt würde für alle Ewigkeit unbeweglich sein, denn es ist unmöglich zu begreifen, wie das vollkommene Gleichgewicht, wenn einmal erreicht, wieder verloren ginge. Wir stehen also vor der Thatsache, daß eine bestimmte Summe von Kräften in der unendlichen Zeit eine ununterbrochene Reihe von Kombinationen hervorruft. Nun aber muß, da die Zeit unendlich und das Maß der Allkraft

bestimmt ist, notwendig ein Augenblick kommen, wo — wie groß diese Summe von Kräften auch angenommen werden mag, wie ungeheuer man sich die Zahl der Kombinationen denken mag, die sie erzeugen kann — das natürliche und unvernünftige Spiel der Möglichkeiten eine bereits verwirklichte Kombination wieder herbeiführen wird. Aber diese Kombination wird die ganze Reihe der schon hervorgebrachten Kombinationen nach sich ziehen, so daß die allgemeine Entwicklung dieselben Phasen unendlich oft durchmacht und ewig einen ungeheuren Kreis durchläuft. Jedes Einzelleben ist nur ein winziges Bruchstück des gesamten Kreises, jedes Individuum hat also schon unendliche Male dasselbe Leben gelebt und wird es in alle Ewigkeit von neuem leben. „Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muß ihn erreicht haben, und nicht einmal, sondern unzählige Male. So diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren, alle Kräfte genau so verteilt wie jetzt: und ebenso steht es mit dem Augenblick, der diesen gebar, und mit dem, welcher das Kind des jetzigen ist. Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer und immer wieder auslaufen, — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrtum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder. Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt giebt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen

Wiederkunft aller Dinge: — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags." *)

Diese Hypothese über den Weltprozeß flößte Nietzsche seit dem Tage, wo sie am Horizonte seines Denkens auftauchte, ein Gefühl ungeheurer Begeisterung ein, dem sich ein unaussprechlicher Schauder beimischte. Zunächst behielt er sie für sich. Eine Darstellung seiner neuen Lehre, „Die Wiederkunft des Gleichen", die er seit dem Sommer 1881 entworfen hatte, blieb unvollendet.**) In einem Aphorismus der „fröhlichen Wissenschaft" war es wo Nietzsche zum ersten Male den Gedanken einer ewigen Wiederkunft als ein gleichsam beunruhigendes Phantasiegebilde veröffentlichte: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche," und dir diese Hypothese ins Ohr flüsterte? „Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redet? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!' Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen, die Frage bei allem und jedem ‚willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?' würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?"***) Nietzsche beabsichtigte zu jener Zeit zehn Jahre seines

*) W. XII, 122 (vergl. folgende Anm.).

**) „Die Wiederkunft des Gleichen" ist im Bande XII der Werke erschienen, jedoch — wie es scheint — ungenau wiedergegeben, weshalb auch Band XII neuerdings aus dem Buchhandel zurückgezogen worden ist.

***) W. V, 265 flg.

Lebens dem Studium der Naturgeschichte in Wien oder Paris zu widmen, um seiner Hypothese eine wissenschaftliche Grundlage zu geben und nach zehn Jahren des Schweigens als Prophet der ewigen Wiederkunft wieder aufzutreten. Indessen hat er aus verschiedenen Gründen bald auf diesen Plan verzichtet, namentlich weil eine oberflächliche Prüfung des Problems vom wissenschaftlichen Standpunkte aus ihm alsbald die Unmöglichkeit offenbarte, seine Hypothese zu beweisen, wenn er sie, wie er beabsichtigte, auf die atomistische Theorie stützen wollte.*) Nichtsdestoweniger blieb diese Hypothese, unbewiesen und unbeweisbar, wie sie war, der Kernpunkt seines Denkens. Die ewige Wiederkunft ist der große Gedanke, den Zarathustra den Menschen in verschleierten Ausdrücken und nicht ohne heilige Schauer verkündet.**)

Man begreift in der That ohne Mühe, welche furchtbare Bangigkeit sich Nietzsches Seele bemächtigen mußte, sobald er an die ewige Wiederkunft *glaubte*, sobald er die ganze Tragweite dieser Hypothese ermessen hatte. Es ist gar nicht möglich, sich eine auf den ersten Blick trostlosere Lösung des Daseins-Problems vorzustellen. Die Welt hat keinen Wert: sie ist das Werk des blinden Verhängnisses, sie ist das Ergebnis des sinnlosen mathematischen Spiels der Kräfte, die sich miteinander paaren und von ungefähr eine gewisse Anzahl möglicher Konstellationen annehmen; die Entwicklung des Alls führt zu nichts, sondern setzt sich in unaufhörlicher Kreisbewegung bis ins Unendliche fort; und dieses Leben, das wir heute führen, werden wir in alle Ewigkeit weiterführen, ohne Aussicht auf Änderung;

*) Lou Andreas-Salomé, „Fr. Nietzsche in seinen Werken"; S. 224 flg. Vergl. auch Einleitung.

**) S. W. VI, 231 flg., 317—322, 334 flg.

jede Minute der Trübsal, des Schmerzes oder Ekels werden wir noch einmal, noch unendliche Male wiedererleben. Man stelle sich die Wirkung vor, die eine solche Offenbarung auf Entartete, Kranke, Pessimisten, kurz auf alle die ausüben muß, bei denen die Summe der Leiden die der Freuden thatsächlich überwiegt. Für die Mehrzahl der Menschen ist nun zwar eine Idee wie die der ewigen Wiederkunft, selbst wenn sie nicht a priori verworfen wird, vollständig unschädlich, weil sie rein abstrakt und geistig bleibt, weil unsere Einbildungskraft nicht mächtig genug ist, um sie zu realisieren, weil die Begriffe, die nur auf unsern Verstand wirken, unser Empfindungsleben im allgemeinen wenig oder gar nicht berühren. Aber Nietzsche „erlebte" seine Theorien: er philosophierte nicht nur mit seinem Verstande sondern mit seinem ganzen Wesen; und man begreift darum sehr wohl, daß die ewige Wiederkunft ihm zu bestimmten Zeiten wie ein furchtbarer Alp erschienen sein mag, der das Blut erstarren und das Herz stillstehen macht. Seine „Härte" gegen die Unglücklichen und Enterbten des Lebens gewinnt unter dieser Beleuchtung ein ganz anderes Aussehen. Jetzt versteht man, daß er in Gedanken an sie ausrief: Mögen sie schnell dahinfahren! Mögen sie sich töten — oder möge man sie töten, diese Unglücklichen — ehe sie ganz die Tiefe des Schmerzens-Abgrundes ermessen können, der ihnen klafft, ehe sie das ungeheure Schicksal begreifen können, daß sie verdammt sind, auf ewig ihr Kreuz zu schleppen, ohne die Möglichkeit einer Erlösung! Und man versteht auch, daß er sich hat fragen können, ob die Menschheit in ihrer Gesamtheit fähig wäre, diese Lehre sich anzueignen, ohne zugleich von einem Wirbel der Verzweiflung und des Schauders erfaßt, vom Wahnsinn umnachtet zu werden; daß er den Gedanken der ewigen Wiederkunft als

eine Art von Probierstein angesehen hat, an dem alle zu nichte werden müssen, deren Lebenskraft nicht stark genug ist, um die Offenbarung einer solchen Wahrheit zu ertragen.

Es bedarf in der That einer eigenen Seelenkraft, einer seltenen Energie, um die Idee der ewigen Wiederkunft ohne Grauen zu ertragen. Es gelingt nur solchen, die eine so machtvolle Persönlichkeit haben, daß sie sich sagen können: wenn das Leben an sich keinen Sinn hat, so weiß ich ihm einen zu geben. Ich bin ein Teilchen jenes Weltalls, das sich selbst immer von neuem will, das unermüdlich, ewig denselben Kreislauf vollendet. Ich werde mich also dazu emporschwingen, den unvergleichlichen Glanz des fruchtbaren Lebens als das schönste der Schauspiele, als Künstler zu genießen. Ich werde an jenem Wunderspiele der Kombinationen Anteil nehmen, das schon so viele schöne und gute Dinge hervorgebracht, dem Menschen das Leben gegeben hat und vielleicht den Übermenschen hervorbringen wird. Ich will aus vollster Seele wünschen, daß dem blinden Zufall eines Tages ein glücklicher, blendendschöner Wurf über den Menschen hinaus gelingt. Zum mindesten werde ich dieser Hoffnung leben und mein ganzes Dasein nach diesem einzigen Gedanken einrichten: ich will, daß der Kreis, in dem sich das Leben ewig bewegt, ein so glänzender, so wunderbarer Sternenkranz wie nur möglich sei; ich werde also mein Leben freudig und vollbewußt aufs Spiel setzen, in der Hoffnung, daß mein Wurf ein glücklicher ist; und wenn ich verliere, werde ich mich mit dem Gedanken trösten, daß wenigstens ein anderer den schönen Wurf herbeiführen kann, den ich träumte, und daß also der ewige Ring des Lebens trotz meiner Niederlage doch klar und herrlich erstrahlen wird. Geblendet von dieser

Vision, berauscht und zitternd bei dem Gedanken jenes ungeheuren Spieles, das er mit dem Zufall spielt, wird der Mensch dann lernen, alle seine Mißerfolge, all seine Trübsal, all sein Elend als den notwendigen Einsatz für seine Siege und Freuden, als den Stachel anzusehen, der ihn treibt, immer weiter zu streben, immer höher, über sich selbst hinaus, zu höheren Vollkommenheiten ... Dann wird er, wenn er die Summe seiner Lebensrechnung zieht, auch finden, daß die Summe seiner Freuden die Summe seiner Leiden übertrifft, und mit überwallendem Herzen den Gedanken willkommen heißen, das Leben, das er gelebt hat, ewig wieder zu leben.

Zu diesem Schlusse kommen auch die „höheren Menschen", die Zarathustra in seiner Höhle vereinigt hat. Als er ihnen seine neue Tafel der Werte geoffenbart und die wahre Schönheit, die wahre Größe des Lebens gezeigt, als er sie von ihrem Pessimismus geheilt und ihre Seelen erleichtert hat, die unter dem Gewichte des Ekels und der Traurigkeit bereits zu unterliegen drohten, versammelt er sie bei sinkender Nacht vor seiner Höhle unter dem tief gestirnten Himmelszelte ...

„Da standen sie endlich still bei einander, lauter alte Leute, aber mit einem getrösteten tapferen Herzen und verwundert bei sich, daß es ihnen auf Erden so wohl war; die Heimlichkeit der Nacht aber kam ihnen näher und näher ans Herz ....

Da aber geschah das, was an jenem erstaunlichen langen Tage das Erstaunlichste war: der häßlichste Mensch begann noch einmal und zum letzten Mal zu gurgeln und zu schnauben, und als er es bis zu Worten gebracht hatte, siehe, da sprang eine Frage rund und reinlich aus seinem Munde, eine gute tiefe klare Frage, welche allen, die ihm zuhörten, das Herz im Leibe bewegte.

„Meine Freunde insgesamt, sprach der häßlichste Mensch, was dünket euch? Um dieses Tags Willen — ich bin's zum ersten Male zufrieden, daß ich das ganze Leben lebte."

Und daß ich so viel bezeuge, ist mir noch nicht genug. Es lohnt sich auf der Erde zu leben: Ein Tag, Ein Fest mit Zarathustra lehrte mich die Erde lieben.

‚War Das — das Leben?' will ich zum Tode sprechen. ‚Wohlan! Noch Ein Mal!'

Meine Freunde, was dünket euch? Wollt ihr nicht gleich mir zum Tode sprechen: War Das — das Leben? Um Zarathustras Willen, wohlan! Noch Ein Mal!' — —*)

Es ist Zarathustra also gelungen: selbst der häßlichste Mensch, dieses furchtbare widerliche Ungetüm, dessen Haß Gott getötet hat, der symbolische Vertreter alles menschlichen Elends, und Mißraten-seins, hat die Schönheit des Lebens empfunden, den Schmerz als den notwendigen Einsatz für das Glück begriffen und sagt Ja zum Dasein ... Und während der Prophet, von seinen Jüngern umgeben die höchste Trunkenheit dieser Siegesstunde kostet, schlägt eine alte Glocke mit dumpfem Klange langsam Mitternacht — die feierliche Stunde, wo der zu Ende gehende Tag und der werdende Tag sich berühren, wo der Tod dem Leben die Hand reicht; Mitternacht — die Stunde des größten Schweigens, wo die Seele sich sammelt und, den tiefsten Gedanken sich öffnend, die verborgensten Geheimnisse errät. Und während die alte Glocke, die klangvolle Vertraute aller Leiden und Freuden der Menschheit, mit ihren zwölf Schlägen den feierlichen Augenblick verkündet, wo wieder einmal der geheimnisvolle Übergang vom Tode zum Leben stattfindet, weiht Zarathustra die höheren Menschen in seinen großen Gedanken ein: frohlockend und mit heiliger Begeisterung erfüllt, läßt er sie in den rätselhaften Versen eines mystischen Hymnus das große Geheimnis der ewigen Wiederkunft ahnen:

---

*) W. VI, 461 u. folg.

„Eins!
O Mensch! Gieb Acht!
Zwei!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
Drei!
‚Ich schlief, ich schlief —,
Vier!
‚Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
Fünf!
‚Die Welt ist tief,
Sechs!
‚Und tiefer als der Tag gedacht.
Sieben!
‚Tief ist ihr Weh —,
Acht!
‚Lust — tiefer noch als Herzeleid.
Neun!
‚Weh spricht: Vergeh!
Zehn!
‚Doch alle Lust will Ewigkeit —,
Elf!
‚will tiefe, tiefe Ewigkeit!‘
Zwölf!“*)

*) W. VI, 332 flg., 471.

VI. Buch.

Schluß.

Nietzsche ist das für einen deutschen Philosophen ziemlich seltene Schicksal widerfahren, daß er nicht allein von Fachmännern, sondern auch vom großen Publikum gelesen und eifrig besprochen worden ist. Namentlich in den letzten sechs oder sieben Jahren ist die Nietzsche-Litteratur ins Ungemessene angewachsen: die meisten Zeitungen und Zeitschriften philosophischer und litterarischer Richtung haben Aufsätze über das Werk oder die Persönlichkeit Nietzsches gebracht. Er ist heute in der Mode, wie Wagner oder Botticelli, Ibsen oder Ruskin. . . . Viele seiner Bewunderer stehen nicht an, ihn für den originellsten und tiefsten Denker des heutigen Deutschland, den ersten Moralisten des Jahrhunderts, den Darwin der Moral zu halten. Aber ebenso, wie er seine begeisterten Anhänger gefunden hat, sind ihm auch erbitterte Gegner erwachsen, die ihn dreist einen unwissenden Dilettanten, einen Wahnwitzigen, einen Verderber und Verwirrer der Volksgesundheit und der allgemeinen Moral nennen. Und zwischen diesen beiden feindlichen Lagern steht das große Publikum, ziemlich ratlos, einerseits durch Nietzsches „Modernität“ und die anziehende Seltsamkeit seiner Ideen verführt, andererseits auch wieder mißtrauisch und unsicher, in wie weit man die glän-

zenden Paradoxien eines Denkers ernst zu nehmen habe, der das Gegenteil der allgemein gebilligten Anschauungen lehrt. Wir wollen zum Schlusse dieser Studie versuchen, die hauptsächlichen Einwendungen gegen Nietzsches Theorieen und die Bedeutung, die wir ihnen beimessen, kurz darzustellen, ohne, wie es sich von selbst versteht, der lächerlichen Anmaßung zu verfallen, die „wahre" Lösung der vielfältigen und schwierigen Probleme, welche den Gegenstand der Debatte bilden, auf wenigen Seiten angeben zu wollen.

Nietzsches Werk ist unter zwei Gesichtspunkten kritisiert worden: die einen haben besonders darauf hinzuweisen versucht, daß es faktische oder wahrscheinliche „Irrtümer" enthielte; andere wieder wollen beweisen, daß es wegen seiner Moral gefährlich sei.

Man hat also zunächst den Wert der Argumente bestritten, die Nietzsche zum Beweise seiner Sätze beigebracht hat. Er sucht zum Beispiel seinen Satz, daß die Werte der antiken Kultur „aristokratische" Werte waren und in der Folgezeit durch Sklavenwerte ersetzt worden sind, mit Hilfe der Linguistik zu beweisen: er führt das lateinische bonus auf eine ursprüngliche Form duonus (von duo, zwei) zurück und erklärt es als „Mann des Zwistes, der Entzweiung"; ebenso bringt er das deutsche Gut mit Gott und dem Volksnamen der Goten zusammen; oder auch er erinnert an die Wandlungen im Sinne des deutschen Wortes schlecht (schlicht), das zugleich „einfach, gewöhnlich" (ein schlichter Mann) und auch „schlecht" bedeutet. Nun aber stellt Bréal*) fest, daß die Mehrzahl der linguistischen Fakta bei Nietzsche ungenau oder schlecht interpretiert sind. — Andererseits hat man im Namen der

*) Mémoires de la Société de linguistique, Bd. IX, 457 fg.

Anthropologie und Geschichte gegen die Hypothese von der einsam schweifenden „blonden Bestie" Einspruch erhoben, die Nietzsche an den Anfang der europäischen Kultur stellt. Es scheint, daß selbst der prähistorische Mensch ein „Herdentier" gewesen ist, daß die Gefühle der Sympathie und Zusammengehörigkeit schon bei den höheren Affen vorkommen und daß der Germane zur Zeit der großen Völkerwanderung — an diesen hat Nietzsche namentlich gedacht, als er sein Bild von der „blonden Bestie" zeichnete — ein starker, aber friedliebender Bauer gewesen ist, der Krieg führte, nicht um in Mord zu schwelgen, sondern um Ackerland zu erhalten.*) Man hat die meisten historischen Theorieen Nietzsches, seine Hypothese vom „jüdischen Sklavenaufstand", seine Bilder von Christus und dem Apostel Paulus im „Antichrist", seine Sätze über die Entwicklung des Christentums und der asketischen Moral, seine Meinungen über die Reformation und die Rolle Luthers — als Fabeln behandelt. Man hat seine psychologischen Analysen, seine Interpretation des „schlechten Gewissens", seine Theorie über das Bewußtsein der „Schuld" (als auf das materielle Bewußtsein der „Verpflichtungen" zurückgeführt) für irrig erklärt. Man hat das Ideal des „Übermenschen", so wie er es begreift, vom biologischen Standpunkte aus angezweifelt. „Die biologische Wahrheit ist," sagt Max Nordau, „daß beständige Selbstzügelung eine Lebensnotwendigkeit der Stärksten wie der Schwächsten ist. Sie ist die Thätigkeit der höchsten, menschlichsten Hirncentren. Werden diese nicht geübt, so verkümmern sie, das heißt, der Mensch hört auf, Mensch zu sein; der angebliche ‚Übermensch' wird zum Untermenschen, anders gesagt zum Vieh;

*) Max Nordau, Entartung; II, S. 291.

durch die Lockerung oder Aufhebung der Hemmungsvorrichtungen im Gehirn verfällt der Organismus unrettbar der Anarchie seiner Bestandteile, und diese führt mit größter Sicherheit zum Untergang, zu Krankheit, Wahnsinn und Tod."*) Die Lehre von der ewigen Wiederkunft endlich hat fast nur Ungläubige gefunden: selbst ein gegen Nietzsche so wohlgesinnter Kritiker wie Brandes spricht von Zarathustras „nicht eben überzeugender Mystik".**)

Welche Schlüsse sind aus allen diesen Kritiken über den Wert des Nietzschischen Werkes zu ziehen? Zunächst ist zu bemerken, daß Nietzsche besonders in der zweiten Periode seines Lebens sich weder für einen Fachmann oder Gelehrten ausgiebt, noch dafür gelten kann. Sein Gesundheitszustand, namentlich der Zustand seiner Augen, verbietet ihm jede Art von Lektüre fast gänzlich, und dies lange Jahre hindurch. Er ist immer nur als Philologe Gelehrter und Spezialist gewesen und hörte von 1879 ab auf, sich auf dem Laufenden zu erhalten. In allen anderen Zweigen der historischen oder Naturwissenschaften ist er nur Dilettant und erkennt dies auch ohne Umstände an. Er verfolgt nirgends den Zweck, diesen oder jenen Teil der Wissenschaft zu fördern oder gar die Resultate der Wissenschaft zu popularisieren; er will einzig und allein neue Probleme stellen oder alte Probleme auf neue Weise stellen. Er giebt nicht vor, auf die Wissenschaft selbst zu wirken, sondern auf die Seelen der Wissenden. Er hat also das Recht — zum mindesten in eingeschränktem Maße —, den Thatsachen, die er anführt, um seine Theorien zu illustrieren, nur sekundären Wert beizumessen.

---

*) M. Nordau, Entartung; II, 1, 296.

**) Brandes, „Menschen und Werke"; S. 196.

Seine Etymologien z. B., wie seine Hypothesen über die Wandlungen des Wortsinns, sind in Wahrheit weder sehr zuverlässig, noch sehr zulässig; doch daran liegt ihm im Grunde wenig, die Fakta, die er anführt, sind ihm vornehmlich Beispiele, wie man den moralischen Problemen mit Hilfe der Linguistik zu Leibe gehen kann, er beabsichtigt damit blos die Linguisten dazu anzuregen, ihre Nachforschungen in dieser Richtung anzustellen; der innere Wert seiner Einzelbeobachtungen ist ihm durchaus nebensächlich; und wenn auch keine seiner technischen Bemerkungen bestehen bliebe, so würde Nietzsche doch meinen, etwas Nützliches gethan zu haben, wenn er durch diese Bemerkungen die Neugierde eines Linguisten erweckt und ihn veranlaßt hätte, an diese Art von Fragen heranzutreten. Nun aber hat man, namentlich in letzter Zeit, vielfach den Versuch gemacht, mit Hilfe linguistischer Thatsachen sociale Probleme aufzuklären und sich insonderheit von den prähistorischen Kulturen durch vergleichendes Sprachstudium eine Vorstellung zu machen. Ich will Nietzsche dieses Zusammentreffen durchaus nicht zum Verdienst anrechnen, sondern nur damit andeuten, wie eine von ihm ausgegangene und auf wahrscheinlich ungenaue Thatsachen begründete Idee doch nicht ganz bedeutungslos und unfruchtbar sein könnte.

Zudem muß man, um die Wichtigkeit der möglichen „Irrtümer" in Nietzsches Theorien richtig zu schätzen, nicht vergessen, daß sein ganzes Werk wesentlich subjektiv ist. Nun ist aber der Kultus der objektiven Wahrheit, wie Nietzsche sehr richtig bemerkt, heute eine der mächtigsten Erscheinungsformen des religiösen Instinkts. Wir verlangen vom Gelehrten ganz unbedingt die höchste Gewissenhaftigkeit der Wirklichkeit gegenüber, wir wollen ihn so unparteiisch, so unpersönlich wie möglich. Wir wissen zwar, daß voll-

kommne Objektivität schließlich doch unmöglich ist, daß keiner sich völlig seiner Persönlichkeit entkleiden und die Dinge so sehen kann, wie sie thatsächlich sind, daß jede Wahrheit gewissermaßen individuell ist, daß das Wesentliche an einem wissenschaftlichen Werke vielleicht nicht das ist, was der Verfasser aus der Realität geschöpft hat, sondern das, was er aus sich selbst hinzugethan hat. Und doch glauben wir an eine „objektive" oder an eine „allgemeine subjektive" Wahrheit — was auf dasselbe herauskommt —, und schätzen einen Autor nur insoweit, als seine Ideeen uns mit dem, was wir für objektive Wahrheit halten, übereinzustimmen scheinen. Natürlich steht es jedem frei, diesen Maßstab auch an Nietzsche anzulegen; nur dürfen wir nie vergessen, daß Nietzsche stets vor allem sich selbst gesucht hat und sich selbst erkennen wollte. Wir haben gesehen, was ihm — nach eigenem Bekenntnis — seine Erzieher Schopenhauer und Wagner gewesen sind: er hat sich immer viel weniger um das gekümmert, was sie selbst waren, als was sie ihm über seine eigene Persönlichkeit offenbaren konnten. Er hat aus ihnen eine „Legende" gemacht, deren objektive Wahrheit sehr lebhaft bestritten worden ist; erkennt er doch selbst an, daß er in „Schopenhauer als Erzieher" und „Richard Wagner in Bayreuth" sich selbst als Philosophen und Künstler gezeichnet hat. Und wie er Schopenhauer und Wagner ansah, hat er auch die ganze Realität angesehen. Er hat sie in „Legenden" verwandelt, die außerordentlich anziehend und merkwürdig sind, aber vielleicht noch mehr als Kundgebungen seiner mächtigen Persönlichkeit denn als Beschreibung oder Auslegung der Außenwelt Interesse haben. Es springt in die Augen, daß es von dem Augenblick an, wo man sich den Werken Nietzsches gegenüber auf

diesen Standpunkt stellt, ziemlich nebensächlich wird, zu wissen, ob seine Ideen in diesem oder jenem Punkte mit den allgemein anerkannten Theorien der Geschichte, Anthropologie oder Biologie übereinstimmen oder nicht. Aus demselben Grunde ist die Untersuchung, was er von seinen Vorgängern übernommen hat, für Nietzsches Wertschätzung nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Es ist gewiß, daß er trotz des Anspruchs auf völlige Originalität von seinen Zeitgenossen bewußt oder unbewußt beeinflußt worden ist, und daß sein Denken, wenn man es der paradoxen oder hochpoetischen Einkleidung beraubt, die es unter seiner Feder angenommen hat, oft weniger neu ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Fast ebenso stark ausgeprägt wie bei Nietzsche findet sich der unerbittliche Individualismus, der Kultus des Ich, die Feindschaft gegen den Staat, der Protest gegen das Dogma der Gleichheit bei einem fast verschollenen Denker, Max Stirner, dessen Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) unter diesem Gesichtspunkte mit Nietzsches Schriften zu vergleichen, sehr merkwürdig ist.*) Die Entfaltung der Persönlichkeit, des „Einzigen" und unvergleichlichen Ich, ist auch die wesentlichste Lehre des Dänen Sören Kierkegaard, der indessen durch seine christlichen Tendenzen von Nietzsche durch eine tiefe Kluft getrennt bleibt. Das Nietzsche so teure aristokratische Ideal erscheint bereits im Briefwechsel Flauberts und namentlich in den „Dialogues philosophiques" Renans.

*) Über Max Stirner verweise ich auf einen Artikel, den ich in der Nouvelle Revue vom 15. Juli 1894 (S. 233 flg.) über die anarchistischen Theorien dieses Denkers veröffentlicht habe; besonders aber auf das Buch von Mackay, M. Stirner; Berlin 1898. Eine Vergleichung Nietzsches und Stirners giebt R. Schellwien in dem Buche „Max Stirner und Fr. Nietzsche", Leipzig 1892.

Nietzsche findet in seinem Kampfe gegen den Pessimismus einen Bundesgenossen in Eugen Dühring. Mit Eduard von Hartmann teilt er die Abneigung gegen Socialisten und Anarchisten, den Glauben an die Ungleichheit der Menschen, an die civilisatorische Wirkung des Krieges und die Überzeugung, daß das Mitleid nicht als Grundlage der Moral angesehen werden darf.*) Die Lehre von der Ewigen Wiederkunft findet sich schon in „l'Éternité par les astres" von Blanqui und in „l'Homme et les Sociétés" des Dr. Le Bon.**) Aber wenn sich auch leicht konstatieren läßt, daß Nietzsche in seinen Lehren mit diesem oder jenem seiner Zeitgenossen verglichen werden kann, so ist man doch andererseits gezwungen, anzuerkennen, daß er eben durch seine Persönlichkeit gerade von denen abgründlich getrennt ist, die in gewissen Punkten Ähnliches lehren. Er empfindet sogar einen instinktiven und sehr aufrichtigen Widerwillen gegen die meisten dieser sogenannten Verbündeten; er haßt in Renan die Priester-Natur; er behandelt Hartmann als Quacksalber, er bekämpft Dühring, weil er ihn für einen von Grund aus „plebejischen" Geist hält und in ihm gleichsam sein eigenes Zerrbild sieht. Er hält augenscheinlich darauf, nicht mit ihnen verwechselt zu werden, und dies nicht aus Autoren-Eitelkeit, nicht etwa weil er jeden Rivalen mit scheelen Augen ansähe, sondern weil er sich durch seine moralische Natur für sehr *verschieden* von ihnen hält und die Meinung vertritt, daß die *Persönlichkeit* eines Philosophen viel wichtiger ist, als sein Werk.

*) Über diese verschiedenen Einflüsse s. Brandes, *Menschen und Werke*, S. 147, 151 flg., 171, 200 flg. — Über den relativen Mangel an Originalität in Nietzsches Lehren handelt L. Stein, D. Rundschau; Bd. 74 S. 393 flg., sowie Nordau, *Entartung*; II, S. 311—321.

**) S. Anhang dieses Buches, S. 204.

Es ist klar, daß man sich auch nach dieser Seite hin vor Übertreibung hüten muß und daß es unerlaubt wäre unter dem Vorwande, daß Nietzsches Persönlichkeit anziehender sei, als sein Werk, diesem letzteren nun jeden objektiven Wert abzustreiten. Dies wäre ein Irrtum und eine Ungerechtigkeit. Ich bin vollständig überzeugt, daß Historiker und Philosophen eine Fülle von Beobachtungen bei ihm finden können, die nicht allein als Kundgebungen des Nietzschischen Ich, sondern auch an sich sehr wertvoll sind. Ich habe an anderer Stelle*) zu zeigen versucht, welches große Interesse seine Urteile über Wagner — sowohl im „Wagner in Bayreuth" wie im „Fall Wagner" — für den Historiker besitzen, der sich von dem Werte des großen Künstlers eine richtige Vorstellung zu machen sucht. Es ist völlig außer Zweifel, daß auch in sehr vielen anderen Punkten die Ansichten Nietzsches erörtert und in sehr ernste Erwägung gezogen zu werden verdienen. Das, was ich behaupten möchte, ist nur, daß der Wert des Nietzschischen Werkes nicht einzig und allein, oder gar hauptsächlich im „objektiven" Interesse liegt, das seine Ideeen haben können. In dieser Hinsicht unterschreibe ich völlig das Urteil, das Brandes über unseren Philosophen fällt, wenn er ihn mit seinen verabscheuten Gegnern, den englischen Philosophen, vergleicht: „Kommt man zu ihm von den englischen Philosophen, so tritt man in eine ganz andere Welt hinein. Die Engländer sind allesamt geduldige Geister, deren Wesen auf Aneinanderreihen und Umspannen einer Menge kleiner Thatsachen ausgeht, um dadurch ein Gesetz zu finden. Die besten unter ihnen sind aristotelische Köpfe. Wenige fesseln persönlich; die meisten

*) Vergl. den Schluß meines Buches über Richard Wagner als Dichter und Denker, deutsch bei C. Reißner; Dresden 1899 (im Erscheinen begriffen).

scheinen als Persönlichkeiten wenig zusammengesetzt zu sein. Sie wirken mehr durch das, was sie thun, als durch das, was sie sind. Nietzsche dagegen ist (wie Schopenhauer) ein Errater, ein Seher, ein Künstler, weniger interessant durch das, was er thut, als durch das, was er ist." *) Um sein Werk nach seinem inneren Werte abzuschätzen, muß man es nicht wie ein wissenschaftliches Werk behandeln, dessen Bedeutung sich nicht nach den geistigen Eigenschaften seines Verfassers, sondern nach der Summe der exakten Kenntnisse bemißt, namentlich der neuen, die es enthält. Man kann von Nietzsche dieselbe Paradoxie wiederholen, die er selbst von Schopenhauer gebraucht hat: an der Lehre eines Philosophen ist wenig gelegen, jeder Philosoph kann sich täuschen; was mehr wert ist, als jedes System, das ist die Natur des Philosophen selbst. „Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophieen, der große Mensch." **)

Es bleibt uns nun noch jener andere Einwand gegen Nietzsches Werk zu prüfen. Es wäre, so hört man von vielen Seiten sagen, verderblich in Hinsicht auf die Moral. Man wirft Nietzsche sehr häufig seine reaktionären Instinkte, seinen vorgeblichen Cynismus, sein Dilettantieren, seine Selbstsucht, seine Härte gegen die Schwachen vor; man verdächtigt, namentlich in Deutschland, die Verbreitung seiner Lehren und die Bildung einer Schule von „Nietzscheanern" als öffentliche Gefahr. Was soll man von diesen Angriffen halten, denen man in den Nietzsche gewidmeten Studien auf Schritt und Tritt begegnet? ***)

*) Brandes, „Menschen und Werke"; S. 199. **) W. X, 286.
***) Vergl. z. B. L. Stein: „Fr. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren"; D. Rundschau, Bd. 74 S. 392 flg.; sowie Bd. 75 S. 230 flg.

Zunächst ist zuzugestehen, daß gewisse Ideen Nietzsches, wenn sie falsch verstanden werden, zur Rechtfertigung höchst unliebsamer Morallehren augenscheinlich zu dienen vermögen. Man kann mit Nietzsches Aphorismen — das muß wohl zugegeben werden — dem brutalsten Egoismus oder zügellosesten Dilettantismus das Wort reden. Und doch genügt es sicherlich nicht, daß man ein skrupelloser Streber oder ein wissenschaftlicher Anarchist ist, daß man jedwedes religiöse oder moralische Vorurteil über Bord wirft und die Menge seiner Zeitgenossen von oben herab ansieht, um mit Recht sagen zu können, man lebte „nach Nietzsche". — Nietzsche ist gegen die, welche den Übermenschen spielen wollen, nicht eben nachsichtig, und Zarathustra fragt jeden seiner angeblichen Jünger sehr streng, welches Recht er darauf habe, ihm auf seiner gefahrvollen Fahrt zu folgen.

„Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, daß sie um dich sich drehen?

„Ach, es giebt so viel Lüsternheit nach Höhe! Es giebt so viel Krämpfe der Ehrgeizigen! Zeige mir, daß du keiner der Lüsternen und Ehrgeizigen bist!

„Ach, es giebt so viel große Gedanken, die thun nicht mehr als ein Blasebalg: sie blasen auf und machen leerer.

„Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

„Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es giebt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf." *)

Nietzsche erklärt sehr ausdrücklich, daß seine Lehre sich nur an eine kleine Zahl von Auserwählten wende, und

*) W. VI, 91 flg.

daß die Masse der Mittelmäßigen nur in Gehorsam und im Glauben leben solle. Man kann seine Theorien also gerechterweise nicht verdammen, weil etwa einige von Eitelkeit aufgeblähte Mittelmäßigkeiten oder Unfähige ihm diese oder jene seiner Vorschriften entlehnen, indem sie sie eben willkürlich aus dem Zusammenhange seiner Lehre reißen, nur um ihr Gelüsten nach egoistischer Befriedigung ihrer Begierden oder ihre anmaßlichen Ansprüche auf Größe zu rechtfertigen.*)

Indessen verdammen auch viele Ethiker nicht allein die offenkundigen Übertreibungen gewisser wenig empfehlenswerter Apostel des Übermenschen, sondern sehen auch in der wirklichen und wohlverstandenen Lehre Nietzsches eine Gefahr für das moralische Leben der Gegenwart. Was bedeutet ihre Feindschaft?

Nietzsche ist ein entschlossener Individualist; diese Thatsache genügt, um ihm von vornherein den Tadel einer sehr großen Zahl von Geistern zuzuziehen. In der That ist der moderne Mensch zugleich Individualist und „Herdentier" (um mit Nietzsche zu reden), d. h. ein Glied in einer mehr oder minder wichtigen Gruppe, Familie, Nation, Menschheit. Er trachtet also nach Glück, Macht und Vollkommenheit für sich selbst, und ebenso nach Glück, Macht und Vollkommenheit der Herde, deren Mitglied er ist. Auch stellt sich im praktischen Leben eines jeden Individuums eine große Zahl von Fällen ein, wo es empfindet

*) Man könnte Nietzsches Lehren jedenfalls nur dann verdammen, wenn man einen Moralisten nicht allein für das, was er wirklich dachte und lehrte, sondern auch noch für die Verzerrungen verantwortlich macht, die seine Ideen in Köpfen erleiden, in die sie nicht hinein gehören. Diese These läßt sich sicherlich verteidigen — man sehe z. B. den „Disciple" von Paul Bourget; aber es würde sich meines Erachtens wenig lohnen, diese allgemeine Frage jetzt zu erörtern.

— mit Recht oder Unrecht, bleibt hier gleich —, daß sein egoistisches Interesse und das der Herde sich widerstreiten. Es ist aber für Jedermann von Wichtigkeit zu wissen, welchen der beiden Interessen er in einem solchen Fall nachgehen soll. Nun will mir aber scheinen, daß diese Wahl nur durch einen Glaubensakt entschieden werden kann — oder, anders ausgedrückt, durch eine Art von intellektuellem Glücksspiel. Wenn wir so oder so handeln, wenn wir uns zu diesem oder jenem Glauben bekennen, dieses oder jenes Moralprincip annehmen, auf die oder jene Weise Gut und Böse definieren — so gleichen wir in der That meistens einem Spieler, der auf diese oder jene Karte setzt, ohne zu wissen, ob er dabei gewinnen oder verlieren wird, immerhin hoffend, daß Instinkt und Glück ihn bei seiner Wahl gut leiten werden. Nun giebt es in Sachen der Moral, zwei große Hauptmöglichkeiten: wir haben die Wahl zwischen der individualistischen oder altruistischen Lösung des moralischen Problems. Alle Menschen sind zwar gleichzeitig Individuen und Herdentiere; aber bei dem Einen ist die Sorge um seine eigene Persönlichkeit, bei dem Andern die Sorge um die Herde, der er angehört, vorherrschend. Die Einen neigen — sei es in ihren Handlungen, sei es in den Theorien, nach welchen sie das menschliche Handeln bestimmen wollen — dazu, ihr egoistisches Glück und die Vervollkommnung ihres Ich den Interessen der Herde unterzuordnen; sie setzen also auf den Altruismus. Die Andern neigen im Gegenteil zur Unterordnung des Glückes oder der Vervollkommnung der Herde unter ihr persönliches Interesse — sie setzen also auf die individualistische Moral. Nietzsche setzt, wie wir sahen, entschlossen auf den Individualismus. Aber die ungeheure Mehrheit der Kulturmenschen von heute entscheidet sich,

wo nicht immer in ihren Thaten, so doch meistens in der Theorie, indem sie sich zu den altruistischen Lehren bekennt, für die „Herdenmoral". Dieser absolute, abgrundtiefe Gegensatz im Princip genügt, um zwischen Nietzsche und den Jüngern der demokratischen und humanitären Schulen einen unversöhnlichen Gegensatz zu schaffen. Die Abneigung, die Nietzsche von seiten der „Herde" erfährt, ist die natürliche Gegenwirkung des erbitterten und erbitternden Hasses, den er den Bekennern des altruistischen Ideals entgegenschleudert.*)

Vielleicht wird man es aber nicht für notwendig halten, sich unbedingt und einseitig einer dieser beiden Fundamental-Richtungen anzuschließen. Man kann den Individualismus und Altruismus, alle beide, als legitim betrachten und eine „harmonische" Fortbildung jeder dieser Tendenzen träumen. In der That glaube ich, daß niemand behaupten kann, in seinen Handlungen mit strengster Konsequenz sich nur auf die Seite des reinen Individualismus oder unbeschränkten Altruismus gestellt zu haben. Und ebenso kommt man in

*) Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei hier bemerkt, daß es mit dem schroffen Individualismus Nietzsches allerdings eine sehr eigentümliche Bewandtnis hat. Nichts würde irriger sein als die Annahme, daß dieser Individualismus in einem besonders stark entwickelten egoistischen Triebe seinen Ursprung habe. Wie Nietzsche Atheist aus Religion und Immoralist aus Moral, so ist er auch Individualist aus Altruismus geworden. Wenn er uns die Liebe zum „Kinderland" die „Fernstenliebe" lehrt, d. h. wenn er uns auffordert das dürftige Behagen, das Weideglück der gegenwärtigen Menschheit, zu Gunsten einer zukünftigen, höheren, vollkommneren aufzugeben, so ist das augenscheinlich Altruismus, nur in einer so strengen und erhabenen Form, daß er sich von der gewöhnlichen „Nächstenliebe" himmelweit entfernt. Nietzsche ist eben auf dem Wege des Altruismus zum Individualismus gelangt; es vollzieht sich bei ihm, was ich die „Selbstaufhebung des Altruismus" nennen möchte.

der Theorie mehr und mehr davon ab, sei es den individualistischen Instinkt, sei es den Herdentrieb, wie Nietzsche es thut, von Grund aus zu verdammen. Man billigt eine Rangordnung der Instinkte; man erkennt, daß diese Rangordnung von Zeitalter zu Zeitalter, von Volk zu Volk, und selbst von Individuum zu Individuum sich in gewisser Weise verändert. Sobald man sich aber auf diesen Standpunkt stellt, muß man darauf verzichten, über Nietzsches Werk ein absolutes Urteil zu fällen. Man wird etwa so schließen können: Nietzsches Moral ist einer der reinsten bestehenden Typen individualistischer und aristokratischer Wertungsweise, und deshalb schon bildet sie ein kostbares Dokument für alle, welche ihrem Leben Stil und Einheit zu geben trachten — genau mit demselben Rechte, wie etwa Tolstois Moral, die ein nicht minder logisches System ist, wenn es auch auf einer Hypothese beruht, die der, von welcher Nietzsche ausgeht, fast diametral entgegengesetzt ist. Die Thatsache, daß Nietzsche eine radikale Lösung des moralischen Problems giebt, macht es allerdings wenig wahrscheinlich, daß er, sei es in praktischer Hinsicht, sei es in der Theorie, viele unmittelbare Schüler und direkte Nachfolger haben wird. Die faktische Übertragung der Lehre vom Übermenschen ins Praktische erfordert eine Thatkraft, wie man sie nur sehr selten antrifft; auch gesteht Nietzsche selber zu, daß Wesen von so außerordentlicher Begabung, wie er sie sich als Genies vorstellte, vielleicht nie existiert haben, außer in seiner Einbildung.*) Andererseits ist es schwer denkbar, wenn man sich auf den theoretischen Standpunkt stellt, in derselben Richtung weit über Nietzsche hinaus zu

*) Brief aus dem Jahre 1878, citiert von Frau Förster-Nietzsche, II, 1, S. 149.

kommen; einige seiner Anhänger, wie Alexander Tille*) oder Rudolf Steiner**), haben die Lehre ihres Meisters zu vervollständigen oder in gewissen Punkten zu berichtigen gewußt; aber es scheint bei dem ungewöhnlichen und radikalen Charakter seiner Lehre kaum annehmbar, daß er je das Haupt einer wirklichen Schule werde: er wird aller Wahrscheinlichkeit nach ein Einsamer, ein „Einsiedler" auch für die Nachwelt bleiben, wie er es für die Mitwelt gewesen ist. Hingegen ist es klar, daß seine Lehre einen

*) A. Tille, der Verfasser eines Buches „Von Darwin bis Nietzsche" (Leipzig, 1895; C. G. Naumann), sieht in Nietzsche den ersten Moralisten, der aus der evolutionistischen Theorie und der Lehre von der natürlichen Auslese die praktischen Konsequenzen der Lebensführung gezogen hat. Darwin hielt die Lehre, der er seinen Namen gegeben, für vereinbar mit der „christlich-humanitären und demokratischen Ethik"; Tille zeigt, wie diese Behauptung von einer Reihe englischer und deutscher Denker allmählich erschüttert worden ist, bis zuletzt das ‚Ja' Darwins zum radikalen ‚Nein' Nietzsches wurde. Ihm gebührt nach Tille die Ehre, die allgemeinen Grundlagen der modernen wissenschaftlichen Moral gelegt zu haben; es kommt jetzt darauf an, daß die Specialisten in allen Zweigen der Moralwissenschaft die Anwendung seiner Principien durchführen.

**) R. Steiner ist der Verfasser von „Wahrheit und Wissenschaft" und „Die Philosophie der Freiheit" (Weimar 1894); im letzteren Werke vervollständigt er Nietzsches Theorie in einem wichtigen Punkte. Nietzsche will, daß der Mensch frei nach seinen Instinkten handle, und stellt alle menschlichen Instinkte, sowohl die, welche sein materielles, wie die, welche sein geistiges Leben regeln gleich hoch; man kann ihm aber vorwerfen, daß dann sein Übermensch nicht frei, sondern im Gegenteil der Sklave seiner Instinkte sei, denn es kann vorkommen, daß seine niederen Instinkte die höheren tyrannisieren. Steiner begegnet diesem Einwurf, indem er lehrt, daß der Mensch, um wahrhaft frei zu sein, nicht allein natürliche Instinkte von vollkommener Gesundheit, sondern auch moralische Phantasie haben muß, d. h. das Vermögen, rein gedankliche Triebfedern des Handelns zu schaffen, nach welchen er dann auch bewußt handeln wird.

vielleicht hochbedeutenden mittelbaren Einfluß ausüben kann, indem sie die individualistischen Anlagen, sei es eines Volkes, sei es eines Einzelnen, bestärkt. Und dieser Einfluß wird nicht als absolut böse oder gut anzusehen, sondern je nach der moralischen Beschaffenheit der Individuen oder Völker, auf die er sich geltend macht, zu bewerten sein. Er kann wahrscheinlich dazu beitragen, das moralische Gleichgewicht solcher Naturen zu zerstören, deren egoistische Instinkte schon über die Maßen entwickelt sind; er kann aber auch umgekehrt anderen Naturen zur Harmonie verhelfen, indem er sie vor gewissen Exzessen und Gefahren bewahrt, die in den verschiedenen Formen der demokratischen oder asketischen Humanitätsmoral liegen.

Unter diesem Gesichtspunkte scheint mir Nietzsches Philosophie unbestreitbar dazu berufen, in einer Zeit, wie der unsrigen, die sich sicherlich nicht durch einen Überfluß an physischer wie moralischer Energie auszeichnet, einen wohlthätig anregenden Einfluß auszuüben. Wenige Denker haben wie er den Menschen zu zwingen gewußt, sich so zu sehen, wie er ist, und um jeden Preis aufrichtig gegen sich zu sein; wenige Moralisten haben mit solcher Erbarmungslosigkeit all die kleinen Lügen ans Licht gebracht, mit welchen die Seele sich selbst ihre Schwäche, Feigheit, Ohnmacht und Mittelmäßigkeit verhehlt; wenige Psychologen haben die elende, schlechte oder gemeine Wirklichkeit, die sich oft unter den schönen Worten „Mitleid", „Nächstenliebe", Selbstlosigkeit" verbirgt, deutlicher zu Tage gefördert. Nietzsche erscheint uns als harter und schonungsloser Seelenarzt: die Diät, die er seinen Schützlingen vorschreibt, ist streng und gefährlich zu befolgen, aber sie stärkt; er tröstet die Leidenden nicht, die ihm ihre Leiden klagen, er läßt ihre Wunden und Verletzungen bluten, aber er

macht sie hart gegen das Leiden; er heilt die Kranken radikal — oder er tötet sie. Die Menge fürchtet ihn, sie betrachtet ihn mit Mißtrauen und Unruhe; sie legt sich die Frage vor, ob er nicht ein böser Mensch sei; bisweilen murmelt sie selbst den Namen „Henker"; sie bleibt ihm ferne; sie geht lieber zu den Ärzten mit leichterer Hand und sanfteren Worten, deren Kuren minder gefährlich, deren Behandlung minder energisch ist; und vielleicht hat sie nicht Unrecht. Aber dafür ward Nietzsche auch eine Gemeinde von Treuen, die eben seine Schroffheit, seine unbeugsame Geradheit, seinen „rechtwinkligen" Charakter lieben und mit lauter Stimme den Zauber seiner hohen und reinen Seele, die Sicherheit seines psychologischen Wissens und die Vortrefflichkeit seiner Methode preisen. Und ich glaube, daß auch sie sich in ihrer Bewunderung und Liebe nicht täuschen. Sie begreifen, daß er sich weder aus Gefühllosigkeit noch aus Unwissenheit über den Schmerz so hart über die leidende Menschheit ausspricht; sie meinen, daß sein tragisches Schicksal ihm, dem Schwergeprüften, vielleicht das Recht giebt, über Schmerz und menschliches Elend mitzureden, ohne in Mitleid und Rührung zu zerfließen, und sie neigen sich in Ehrfurcht vor dem tapferen und stolzen Denker, den die Qualen seiner Leiden, die Enttäuschungen seines liebenden und verehrenden Herzens nie dazu vermocht haben, das Leben zu verfluchen, der, fortwährend von Tod und Krankheit bedroht, trotzdem niemals sein leidenschaftliches Lied zu Ehren des ewig jungen und ewig fruchtbaren Lebens verstummen ließ: der Verkanntsein und Vereinsamung ertragen und dem Leiden getrotzt hat, das wohl seine Vernunft zu umnachten, nicht aber seinen unbeugsamen bewußten Willen zu brechen vermochte.

Anhang.

Es ist sehr merkwürdig, daß die so charakteristische und scheinbar so von Grund aus originale Hypothese Nietzsches von der ewigen Wiederkunft des Gleichen —, eine Hypothese, die er als die Krönung seines Werkes betrachtete und die ihm wie ein furchtbares Mysterium vorkam, dessen Offenbarung einen völligen Umschwung für die Menschheit bedeuten würde — fast zur selben Zeit von zwei französischen Denkern — 1871 von Blanqui und 1881 von Dr. Gustav Le Bon — ausgesprochen worden ist, von letzterem also in demselben Jahre, wo sie plötzlich am Horizont des Nietzscheschen Denkens auftaucht. Und was noch merkwürdiger ist: dieses Zusammentreffen ist rein zufällig. Le Bon ahnte nichts von der Blanquischen Theorie, als er sein Buch „L'Homme et les Sociétés" („Mensch und Gesellschaft") schrieb. Und was Nietzsche betrifft, so kann man mit Bestimmtheit versichern, daß er von seinen Vorgängern nichts gewußt hat. Frau Förster-Nietzsche hat ihren Bruder über keinen von beiden sprechen hören; ihre Werke sind in seiner Bibliothek nicht vorhanden; endlich war Nietzsche gerade im Jahre 1881 am allerkränksten, sein Kopfweh und seine Augenschwäche untersagten ihm damals fast jede Lektüre neuer Bücher. Wir müssen also annehmen, daß die drei Denker ganz unabhängig von einander zur Hypothese von der ewigen Wiederkehr aller Dinge gekommen sind.

Blanqui setzt seine Theorie in „L'Éternité par les Astres“ auseinander, einer Art von Prosagedicht, das der große Agitator 1871 verfaßte, als er im Fort du Taureau gefangen saß; es wurde im Anfang von 1872 bruchstückweise in der Revue scientifique und im Buchhandel veröffentlicht. Ein Auszug daraus befindet sich in dem neuen Buche von Geoffroy, „L'Enfermé“ (Der Gefangene)*); auch ist auf die Ähnlichkeit der kosmischen Träumereien Blanquis mit Nietzsches Theorie durch Retté in einem Aufsatze in der „Plume“ aufmerksam gemacht worden. — Blanqui nimmt mit Nietzsche an, daß einerseits Raum und Zeit unendlich und andererseits die Kombinationen, welche die Natur mit Hilfe ihrer einfachen Urkörper hervorbringen kann, in ihrer Zahl begränzt sind. Sie besitzt zu allen ihren Werken an hundert einfache Körper und eine allgemeine Form, welche das stello-planetarische System ist. Die Zahl der möglichen Kombinationen dieser einfachen Körper ist unmeßbar, aber doch bestimmt; und mit Hilfe dieser Kombinationen muß sie die doppelte Unendlichkeit von Raum und Zeit ausfüllen. Neben den ursprünglichen Kombinationen, muß sie also Wiederholungen ohne Zahl vornehmen, um das Unendliche auszufüllen. Es giebt somit unzählige Exemplare unserer Erde, die sich auf alle möglichen Arten und Weisen entwickeln; alle erdenklichen Varianten unseres Planeten existieren irgendwo und werden unendlichmal wiederholt. Jedes Individuum existiert ebenso in einer unendlichen Anzahl von Exemplaren. „Von jedem Wesen giebt es ganz gleiche Doppelgänger und Varianten dieser Doppelgänger, die seine Persönlichkeit jederzeit vervielfältigen und darstellen, aber nur Bruchstücke seines Schicksals aus-

*) Paris 1897, S. 389–481.

machen. Alles was man hienieden hätte sein können, ist man irgendwo anders. Außer seinem Dasein, von der Geburt bis zum Tode, das man auf einer Unmenge von Erden lebt, lebt man ein solches in zehntausend verschiedenen Auflagen" . . . „Was ich in diesem Augenblick in meinem Gefängnis des Fort du Taureau schreibe, habe ich schon geschrieben und werde ich in Ewigkeit auf einem Tisch, mit einer Feder, in Kleidern, unter ganz gleichen Umständen schreiben" . . . „Man würde den Strom der Jahrhunderte vergeblich zurückgehen, um einen Augenblick zu finden, wo man nicht gelebt hat. Denn das Weltall hat nie angefangen, folglich der Mensch auch nie" . . . „Zu dieser Stunde wiederholt sich das Gesamtleben unseres Planeten von der Geburt bis zum Tode Tag für Tag mit all seinen Verbrechen und all seinem Elend auf Myriaden von Brudersternen. Was wir Fortschritt nennen, erscheint auf jeder einzelnen Erde, und vergeht mit ihr. Immer und überall auf den irdischen Gefilden dasselbe Drama in denselben Formen, auf derselben engen Bühne eine lärmende Menschheit, von ihrer Größe bethört, sich für das Weltall haltend und in ihrem Gefängnis lebend, als wäre es eine Unendlichkeit, um gleichwohl mit dem Erdballe zu vergehen, der mit tiefster Verachtung die Last ihres Stolzes getragen hat. Dieselbe Eintönigkeit, dieselbe Unbeweglichkeit in den fremden Gestirnen. Das Weltall wiederholt sich unendliche Male, und jede Wiederholung bewegt sich stolz auf ihrer Stelle. Die Ewigkeit spielt dieselben Vorstellungen ungestört ins Unendliche fort." — Man sieht, die Hypothese, die Blanqui „aus der Spektral-Analyse und dem Laplaceschen Weltsystem" entwickeln zu können glaubte, entspricht fast völlig der Theorie von der ewigen Wiederkunft, zu der Nietzsche durch moralische Betrachtungen kam, und die er

durch wissenschaftliche Untersuchungen bekräftigen wollte. Nietzsche legt den Ton mehr auf das unendliche Nach-einander derselben Phänomene in der Unendlichkeit der Zeit, Blanqui betont mehr das Mit- und Neben-einander derselben Phänomene in der Unendlichkeit des Raumes. Im Grunde aber begegnet sich das Denken des Gefangenen vom Fort du Taureau fast vollständig mit dem des Einsiedlers von Sils-Maria.

Nicht weniger auffallend ist die Ähnlichkeit der Schlußfolgerungen Nietzsches mit denen des Dr. Le Bon. Dieser sagt in „L'Homme et les Sociétés“*) folgendes: „Aber die Zeit ist ewig, und der Stillstand kann es nicht sein. Dieser schweigende und tote Ball wird seine erkaltete Masse nicht ewig durch den Raum wälzen. Wir können über seine fernen Schicksale nur Vermutungen anstellen, aber keine derselben ermächtigt uns, zu denken, daß er ewig starr und bewegungslos bleiben könnte. Entweder vereinigt er sich endlich mit anderen Systemen, indem er den Gesetzen der Anziehungskraft folgt, die unser Sonnensystem nach unbekannten Sphären des Raumes zieht; oder der Anprall eines Himmelskörpers erhöht seine Temperatur so weit, daß er sich in Dampf auflöst: jedenfalls aber ist er dazu bestimmt, von neuem eine Nebelmasse zu bilden, aus der durch eine Reihe von Entwicklungen, die den eben beschriebenen gleich sind, eine andere Welt hervorgeht, die gleichfalls bestimmt ist, eines Tages bewohnt zu sein, um dann ihrerseits wieder unterzugehen, ohne daß sich ein Ende dieser ewigen Reihenfolge von Geburten und Zerstörungen absehen ließe. Denn, da sie ohne Zweifel nie begonnen hat, — wie könnte sie aufhören?

*) Paris 1881; Bd. II, 420.

„Wenn aber dieselben Elemente einer Welt nach deren Zerstörung dazu dienen, andere Welten wieder herzustellen, so ist leicht einzusehen, daß dieselben Kombinationen, d. h. dieselben von denselben Wesen bewohnten Welten, sich oftmals wiederholt haben müssen. Da die möglichen Kombinationen, die eine bestimmte Anzahl von Atomen bilden können, beschränkt sind, während die Zeit es nicht ist, so sind alle möglichen Formen der Entwicklung notwendigerweise seit lange dagewesen, und wir können nur bereits gewesene Kombinationen wiederholen. Kulturen, die der unseren gleich sind, Werke, die den unseren entsprechen, sind unserem Weltall ohne Zweifel schon oft und vielmals vorausgegangen. Wie Sisyphus ewig denselben Felsblock wälzt, wiederholen wir unaufhörlich dieselbe Aufgabe, ohne daß irgend etwas diesem verhängnisvollen „Immer-wieder" ein Ende setzen könnte. Welche unbekannten Himmelsgegenden könnten jenes höchste Nirvâna bergen, jene endliche Ruhe, von der die altindische Religion träumt! Ihr Schatten der Vergangenheit, die ihr im Nebel ferner Weltalter auf ewig zu verschwinden schienet, und die der Zauberstab der Wissenschaft nach Willkür beschwört: hofft keine Ruhe, ihr seid unsterblich!"

Ich überlasse diese Zusammenstellungen den Lesern Nietzsches ohne Kommentar. Es liegt auf der Hand, daß sich sehr verschiedene Schlüsse daraus ziehen lassen. Die einen werden einen neuen Beweis für den „Mangel an Originalität" Nietzsches darin erblicken; andere werden es ihm im Gegenteil zum Verdienst auslegen, daß er einer astronomischen Träumerei, einer trocknen wissenschaftlichen Hypothese, eine tief tragische Poesie, eine erhabene moralische Bedeutung gegeben hat, welche sie bei den französischen Denkern, die sie zuerst oder zu gleicher Zeit formulierten,

nicht oder doch jedenfalls nicht in demselben Maße hatte. Ich meinerseits bin der Ansicht, daß dieses Zusammentreffen vornehmlich deswegen von Interesse ist, weil es uns zeigt, wie eine der anscheinend paradoxesten Hypothesen Nietzsches nicht das rein individuelle Ergebnis einer „anormalen" und „krankhaften" Einbildungskraft ist, sondern von 1871 bis 1881 gewissermaßen in der Luft lag, da drei so verschiedene Denker wie Nietzsche, Blanqui und Le Bon sie jeder auf seinem Wege gefunden hat: daß Nietzsche somit in seiner mystischen Lehre von der ewigen Wiederkunft der Repräsentant einer bestimmten Tendenz der modernen Seele gewesen ist.

Bibliographisches.

I. **Nietzsches Werke**, in chronologischer Reihenfolge, unter Angabe ihrer Entstehungszeit und ihrer Veröffentlichung.

„**Homer und die klassische Philologie**", Antrittsrede an der Universität Basel, geschrieben und im Manuskript gedruckt im Jahre 1869, veröffentlicht 1896. *W. IX, 1—24.*

„**Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik oder Griechentum und Pessimismus**", verfaßt in den Jahren 1869—1871, erschienen Ende 1871 mit der Jahreszahl 1872. *W. I, 1—172.* Nachträge und Vorarbeiten. *W. IX, 25—182.*

„**Homer als Wettkämpfer**", Aufzeichnung aus den Jahren 1871 und 1872, veröffentlicht 1896. *W. IX, 193—215.*

„**Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten**", Aufzeichnung von 1871—72, sechs in Basel gehaltene öffentliche Reden (Anfang 1872), veröffentlicht 1896. *W. IX, 217—347.*

„**Bayreuther Horizontbetrachtungen**", Entwurf von 1872, veröffentlicht 1896. *W. IX, 349—361* und *370 f.*

„**Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen**", Entwurf aus dem Anfange des Jahres 1873 (Einl. erst 1875), veröffentlicht 1896. *W. X, 1—157.*

„**Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne**", Entwurf von 1873, veröffentlicht 1896. *W. X, 159—198.*

„**Unzeitgemäße Betrachtungen**", Vorarbeiten und Nachträge 1873—1876, veröffentlicht 1896. *W. X, 253—425.*

1. „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller", verfaßt und veröffentlicht 1873. *W. I, 177—275;* Nachträge: *W. X, 257.*
2. „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", verfaßt im Oktober und November 1873, veröffentlicht im Februar 1874. *W. I, 277—384;* Nachträge: *W. X, 264—274.*
3. „Schopenhauer als Erzieher", verfaßt und veröffentlicht im Oktober 1874. *W. I, 385—493;* Nachträge: *W. X, 281—288.*
4. „Wir Philologen", Entwurf vom Jahre 1875, veröffentlicht 1896. *W. X, 301—378.*
5. „Richard Wagner in Bayreuth", verfaßt in den Jahren 1875 und 1876, erschienen im Juli 1876. *W. I, 495—589;* Nachträge: *W. X, 413—424.*

„Menschliches Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister", verfaßt 1876 und 1877, veröffentlicht im Mai 1878. *W. II;* Vorarbeiten und Nachträge: *W. XI, 1—8.*

„Der neue Umblick", Entwurf von 1878, nach „Menschliches Allzumenschliches"; veröffentlicht 1897. *W. XI, 87—136.*

„Vermischte Meinungen und Sprüche", verfaßt von 1876—1878, veröffentlicht im März 1879 als Fortsetzung von „Menschliches Allzumenschliches", 1886 mit „Der Wanderer und sein Schatten" vereint, mit dem es Band II von „Menschliches Allzumenschliches" bildet. *W. III, 13—183;* Nachträge: *W. XI, 139—157.*

„Der Wanderer und sein Schatten", verfaßt 1879, Ende 1879 (mit der Jahreszahl 1880) veröffentlicht als II. Band von „Menschliches Allzumenschliches", 1886 mit „Vermischte Meinungen und Sprüche" vereinigt. *W. III, 185—375;* Nachträge: *W. XI, 159—175.*

„**Morgenröte**“, verfaßt 1880 und 1881, veröffentlicht im Juli 1881. *W. IV;* Vorarbeiten und Nachträge: *W. XI, 177—414.*

„**Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza)**“, verfaßt 1881 und 1882, veröffentlicht September 1882; neue Ausgabe, durch Vorrede, 5. Buch und die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ verstärkt, 1887. *W. V.*

„**Also sprach Zarathustra**“, verfaßt von 1883—1885. *W. VI;* Vorarbeiten und Nachträge: *W. XII.*

1. Teil, geschrieben im Januar und Februar 1883, veröffentlicht im Mai 1883. *W. VI, 9—115.*
2. Teil, geschrieben im Juni und Juli 1883, veröffentlicht im September 1883. *W. VI, 119—219.*
3. Teil, geschrieben im Januar und Februar 1884, veröffentlicht im April 1884. *W. VI, 223—339.*
4. Teil, geschrieben von 1884—1885, im April 1885 in 40 Exemplaren gedruckt; erste Veröffentlichung im März 1892. *W. VI, 343—476.*
5. Teil, in 5 Entwürfen vorhanden, deren ältester aus dem Frühjahr 1883, der letzte aus dem Sommer oder Herbst 1885 stammt. Ausgeführt ist keiner.

„**Jenseits von Gut und Böse**“, verfaßt von 1885—1886, veröffentlicht im August 1886. *W. VII, 3—279.*

„**Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift**“, geschrieben im Juni bis August 1887, veröffentlicht im November 1887. *W. VII, 287—484.*

„**Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem**“, verfaßt im Mai und Juni 1888, veröffentlicht im September 1888. *W. VIII, 1—51.*

„**Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert**“, einige Tage vor dem 3. September 1888 verfaßt, im Januar 1889 erschienen. *W. VIII, 59—176.*

„Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte."

1. Teil: „Der Antichrist", vom 3. bis 30. September 1888 geschrieben, 1896 veröffentlicht. *W. VIII, 215—313.*
2. Teil: „Der freie Geist" } nicht ausgeführt.
3. Teil: „Der Immoralist" }
4. Teil: „Dionysos" }

„Nietzsche contra Wagner", Mitte Dezember 1888 verfaßt, 1896 erschienen. *W. VIII, 183—209.*

„Gedichte" von 1871—1888, veröffentlicht 1895. *W. VIII, 315—378.* Diese Sammlung wurde durch Frau Förster-Nietzsche um Gedichte von 1858—1888 u. a. bereichert und mit einer Vorrede unter dem Titel „Gedichte und Sprüche" 1898 herausgegeben (Leipzig, C. G. Naumann). —

Die Werke wurden zuerst unter Leitung von Peter Gast veröffentlicht. Diese Gesamt-Ausgabe sollte 9 Bände umfassen, von denen indessen nur 5 („Unzeitgemäße Betrachtungen", 1 Bd. — „Menschliches Allzumenschliches", 2 Bde. — „Zarathustra", 1 Bd. — „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral", 1 Bd.) von 1893—1894 erschienen und von Peter Gast mit bedeutenden Vorreden versehen wurden. Ein Neudruck dieser Einleitungen wäre um so erwünschter, als die erste Ausgabe der Gesamtwerke unterbrochen und aus dem Buchhandel zurückgezogen wurde.*)

Die gegenwärtige Gesamtausgabe der Werke erschien (bezw. erscheint noch) bei C. G. Naumann in Leipzig in zwei

*) Die Einleitung zu „Also sprach Zarathustra" von Peter Gast ist in der zwölften und dreizehnten Auflage der Ausgabe in Groß-Oktav von neuem als: „Einführung in den Gedankenkreis des Zarathustra" aufgenommen. Die Übersetzerin.

Abteilungen. Die **erste Abteilung** enthält die Werke, an die Nietzsche selbst die letzte Hand gelegt hat und umfaßt 8 Bände mit Nachberichten von Fritz Koegel und Eduard von der Hellen. Die **zweite Abteilung**, die bisher 4 Bände aufweist, enthält Fragmente, Entwürfe und Aufzeichnungen von 1869—1885. Der 4. Band derselben (Band XII der Gesamtausgabe) ist allerdings aus wissenschaftlichen Gründen zurückgezogen worden. Die Ordnung des Nachlasses wird gegenwärtig von Dr. Arthur Seidl im Nietzsche-Archiv zu Weimar besorgt. —

Eine französische Übersetzung unter Leitung von Henri Albert ist in Vorbereitung. Zwei Bände, deren erster den „Zarathustra", der zweite „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral" enthält, sind soeben erschienen.

Briefe oder Auszüge aus den **Tagebüchern** sind bisher veröffentlicht worden von Elisabeth Förster-Nietzsche in „Das Leben Fr. Nietzsches" (s. u.), in der „Zukunft" vom 2. Oktober 1897 („Wie der Zarathustra entstand"), vom 18. März 1899 („Nietzsche, Frankreich und die Franzosen") und in der „Neuen deutschen Rundschau" vom Februar 1899 („Jacob Burckhardt und Fr. Nietzsche"); von Georg Brandes in „Fr. Nietzsche" (s. u.) und von H. Lichtenberger in „Cosmopolis" Mai 1897 („Quelques lettres inédites de Fr. Nietzsche").

II. Studien über Nietzsche sind in Deutschland wie im Ausland außerordentlich zahlreich. In Frankreich werden seine Lehren seit lange durch zahlreiche Zeitungen und Zeitschriften verbreitet; geschrieben haben über ihn u. a. Valbert, Th. de Wyzewa, Gregh, Henri Albert, Bourdeau, Bernardini, Schuré, D. Halévy, A. Retté, E. Faguet, M. Muret, H. Gauthier-Villars u. s. w. Von den über

Nietzsche veröffentlichten Werken nennen wir nur eine sehr beschränkte Anzahl, die bisher unbekannte Aufschlüsse über Nietzsches Leben und Lehre bringen oder dokumentarisch von besonderem Werte sind. Den ersten Rang unter diesen behauptet Elisabeth Förster-Nietzsches „**Das Leben Fr. Nietzsches**"; Leipzig bei C. G. Naumann, Band I (1895) und Band II, 1. Halbband (1897). Das Werk ist noch nicht beendigt. Es ist das Hauptwerk für alles biographische, enthält eine große Zahl von Briefen, Aufzeichnungen, Versen und unveröffentlichten Fragmenten Nietzsches.

Georg Brandes. „**Fr. Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus**", 1888. Aufgenommen in „Menschen und Werke"; Frankfurt 1895, S. 137 u. folg. Es ist eine der ersten Studien, die das große Publikum auf Nietzsche aufmerksam machten; Verfasser veröffentlicht darin Briefe von Nietzsches Hand aus den Jahren 1887 und 1888.

Wilhelm Weigand. „**Fr. Nietzsche. Ein psychologischer Versuch.**" München 1893; Gg. Franz'sche Hofbuchhandlung.

Lou Andreas-Salomé. „**Fr. Nietzsche in seinen Werken.**" Wien 1894, eine fesselnde und merkwürdige litterarische Studie, die aber mit großer Vorsicht zu benutzen ist; Verfasserin, die 5 Monate lang in freundschaftlichen Beziehungen zu Nietzsche stand, hat sein Vertrauen in der Folge ganz verloren. Nietzsche versichert, daß sie ihn nie verstanden hat, und Frau Förster-Nietzsche erklärt, daß sie den Charakter ihres Bruders völlig entstellt habe. (S. „Das Leben Fr. Nietzsches"; Band II, 1 pag. VII u. folg.)

Rudolf Steiner. „**Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit.**" Weimar 1895; E. Felber.

Eugen Kretzer. „**Friedrich Nietzsche. Nach persönlichen Erinnerungen und aus seinen Schriften.**" Leipzig und Frankfurt a. M. 1895, Kesselring'sche Hofbuchhandlung (F. v. Mayer).

Alexander Tille. „Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik.“ Leipzig 1895, C. G. Naumann.

Leo Berg. „Zwischen zwei Jahrhunderten.“ Gesammelte Essays, Frankfurt a. M. 1896. Der erste Essay handelt von Fr. Nietzsche.

Kurt Breyßig. „Nietzsche's ethische und sociologische Anschauungen.“ Jahrbuch für Gesetzgebung und Verwaltung; Berlin 1896.

Rich. M. Meyer. „Der Kampf um den Einzelnen.“ D. Rundsch. 22. Jahrg. Berlin 1896, Gebr. Pantel.

G. Simmel. „Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette.“ Zeitschr. f. Philosophie und phil. Kritik 107. Bd. 2. Heft; Leipzig 1896, C. E. M. Pfeffer.

Max Heinze. „Friedrich Uebermegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit“; II. Band, S. 292 flg. Berlin 1897, E. S. Mittler und Sohn.

A. Riehl. „Friedrich Nietzsche. Der Künstler und Denker.“ Stuttgart 1897, F. Frommann.

H. Gallwitz. „Fr. Nietzsche. Ein Lebensbild.“ Dresden und Leipzig 1898, Carl Reißner.

Meta von Salis-Marschlins. „Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Nietzsche's“; Leipzig 1897, C. G. Naumann.

Eugen Heinrich Schmitt. „Fr. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter.“ Leipzig 1898, A. Janßen.

E. G. Zoccoli. „Fr. Nietzsche. La filosofia religiosa — la morale — l'estetica.“ Modena 1898, G. T. Vincenzie Nipoti.

Druck von Greßner & Schramm, Leipzig.

Nietzsche, Friedrich W. 189762
Author Lichtenberger, Henri
Title Die Philosophie Nietzsches.
Philos.
N677
.YLiP
DATE.
NAME OF BORROWER.
9.2.27
28.1.2[illegible]

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU